DANIEL ROPS

DE LA ACADEMIA FRANCESA

HISTORIA DE LA IGLESIA DE CRISTO



X

LA IGLESIA DE LAS REVOLUCIONES

I

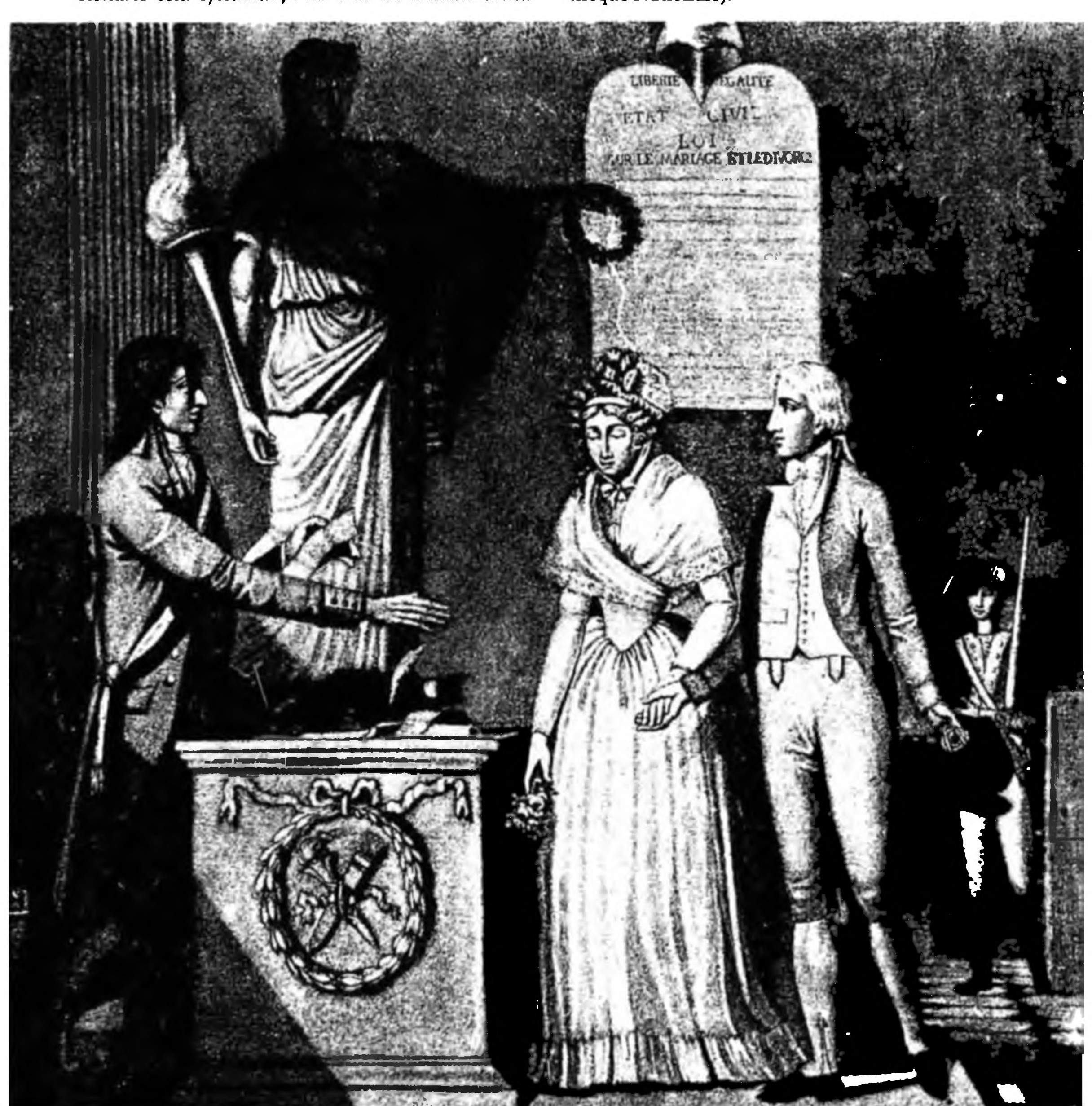
INDICE

Esta edición está reservada a
LOS AMIGOS DE LA HISTORIA

HISTORIA DE LA IGLESIA, Vol. X
Nihil Obstat: D. Vicente Serrano, Madrid 5-3-71.
Imprímase: Ricardo, Obispo auxiliar y Vicario General
Arzobispado de Madrid-Alcalá.

Edición especial para
CIRCULO DE AMIGOS DE LA HISTORIA
Sánchez Díaz, 25 - MADRID-17

La «Ley sobre el matrimonio y el divorcio» presentada en forma de tablas del Sinaí, coronadas por un bonete rojo; una especie de diosa con una antorcha en su mano, un simulacro de altar en que un funcionario está oficiando, mientras un soldado armado vigila la escena: así será el «matrimonio republicano». La Revolución intentará repudiar al catolicismo, instituirlo por sus propios ritos, imitados de la liturgia cristiana. Grabado de Legrand. (Bibliothèque Nationale).



I. UNA ÉPOCA DE LA HISTORIA (1789-1799)

¿La Revolución con la Iglesia?

Las puertas de la iglesia de Nuestra Señora de Versalles se abrieron de par en par: el sonido poderoso de los órganos llegó hasta la apretada muchedumbre. Con la cruz al frente, la procesión hizo acto de presencia, en un orden estrictamente dispuesto por la etiqueta. Abrían marcha, en hilera interminable, cientos de hombres vestidos con modesto traje negro y pequeño tricornio. Después, mucho más elegantes, los nobles iban de seda negra y blanca adornada de oro, y sombrero levantado, estremecido de plumas. En seguida, un reducido grupo tornasolado de obispos con sus mantos violáceos y cardenales de capa púrpura, seguidos de dos largas filas de sacerdotes en simple sotana. Todos, sin excepción, llevaban un cirio en la mano derecha. Bajo el palio de tejido de oro, Monseñor el Arzobispo de París llevaba el Santísimo en una custodia que brillaba como el sol. E inmediatamente detrás, rodeado de todos los príncipes de la sangre, de la Reina, las princesas y los altos dignatarios de las Ordenes de Caballería, el Rey, que vestía la gran capa azul con flores de lis propia de la Consagración. Más de una hora necesitó el lento cortejo para llegar a su término: la iglesia de San Luis. Y a lo largo del itinerario apenas había una fachada en la que no pendieran reposteros de alto lizo; en las aceras se apiñaba una inmensa multitud, contenida por un ininterrumpido cordón de Suizos y Guardas franceses. Era la mañana del 4 de mayo de 1789. Los tres Estamentos del Cristianísimo Reino iban a asistir a una Misa del Espíritu Santo para que Dios iluminara los trabajos de la Asamblea que se inauguraría al día siguiente.

De esta manera, por un acto religioso, mediante una ceremonia católica, comenzaba la crisis revolucionaria, que tan duramente iba a sacudir en los siguientes años a la iglesia de Francia, hasta el punto de parecer que la destruiría para siempre. Pero, ¿quién podría presentir tan negro porvenir en aquella hora de fausto? ¿Quién iba a pensar que la reunión de los Estados Generales, convocados para salvar a Francia de la ruina, inauguraría un drama y abriría —en frase de José de Maistre— «una época de la historia»? Incluso los mínimos incidentes que turbaron la misa no parecían merecer atención; el Tercer Estado trató de ocupar indebidamente los puestos de los primeros, de donde surgió un pequeño tumulto; muchos asistentes murmuraron cuando en su sermón, el Obispo de Nancy, Monseñor de La Fare, aseguró que la religión bastaría para arreglar todos los problemas; pero le aplaudieron cuando se refirió a la pesadez de los impuestos. Parecía soplar un viento de optimismo. Pocos, muy pocos, eran los que confesaban su inquietud, como el prudente M. Emery, Superior de San Sulpicio, que escribía a un amigo: «¿Cuál puede ser el resultado de una Asamblea tan tumultuosa como la de los Estados Generales, en unos tiempos en que los lazos de la subordinación y la obediencia están tan gastados?» Sus compañeros que iban a sentarse en la Asamblea no conocían tales temores, convencidos de que, en la restauración del orden en Francia, la religión tendría su tarea.

Los «Cuadernos de quejas» que los diputados en los Estados Generales llevaban, de parte de sus mandatarios, confirmaban aquella impresión favorable. La casi totalidad de los franceses proclamaba que el catolicismo era la religión del Reino y que debía seguir siéndolo. No se discutía a la Iglesia ni el detentar los registros del estado civil, ni la dirección de la enseñanza, ni su severa doctrina sobre la indisolubilidad del matrimonio. Muchas veces, incluso, los redactores de los «Cuadernos» hablaban de sus sacerdotes con un afecto sorprendente. Ciertamente que se pedían reformas, y desde luego que no estaba el clero para reclamar. Era necesario —pensaban muchos de los electores— poner fin a los privilegios fiscales del primer orden,[1] a las exenciones de impuestos, a los derechos señoriales y a los diezmos. Había que repartir mejor las rentas eclesiásticas, limitar las riquezas de los obispos y asegurar a los sacerdotes de las parroquias un sueldo decente,

1. Orden, Estamento o Estado —traduciremos indistintamente estos términos referentes a la representación de las clases sociales en la Asamblea o en los «Estados Generales». *(Nota del Traductor.)*

además de multiplicar los centros de instrucción para la juventud. Era preciso poner orden en el régimen del clero regular, suprimir la deplorable Encomienda, cerrar las abadías «inútiles y deshabitadas», obligar a los abades y a sus monjes a vivir una verdadera vida monástica. Todo esto era muy razonable: los franceses deseaban, en resumen, reorganizar su Iglesia, pero no existía deseo alguno de arruinarla, ni incluso de introducir en ella transformaciones radicales. Por ejemplo, la supresión de los votos religiosos, tan predicada por los filósofos, no era sugerida más que por 25 de los 1 300 Cuadernos.

«Puede decirse —observa Aulard, historiador poco sospechoso de clericalismo— que en 1789 no había en Francia más laicizantes que republicanos.» Si debía producirse una revolución —¿y quién podía pensar en ello aquella primavera?—, esa revolución se haría con la Iglesia, no contra ella. Incluso había en muchos espíritus un innegable fervor auténticamente religioso: la nueva Francia, salida de las esperadas reformas, sería más justa, más fraternal, que la antigua; la «revolución del hombre» de que habla Bernanos, no era concebida más que dentro del Cristianismo por la mayoría de los franceses.

¿Cómo explicar entonces que tan rápidamente, en menos de un año, la situación vaya a cambiar de manera tan profunda y que se llegue tan pronto a esa «revuelta contra la autoridad divina y humana» que alabaría Clemenceau? En la propia Asamblea que se inauguraba el 5 de mayo, había, desde luego, adversarios resueltos de la Iglesia católica; protestantes como el pastor Rabaut-Saint-Etienne, que será presidente de la Constituyente, o el abogado de Grenoble, Barnave; agnósticos declarados, como Volney, futuro autor de las *Ruines*; deístas a la manera de Juan-Jacobo Rousseau, cuyo tipo perfecto era el abogado de Arras, Maximiliano de Robespierre, maniáticos del anticlericalismo, como Lareveillère-Lépeaux, futuro profeta de la «teofilantropía», el primer artículo de cuyo programa pedía el matrimonio de los sacerdotes. Pero, mucho más numerosos que los adversarios de la Iglesia eran en los Estados Generales los amigos dudosos y los falsos hermanos. Muchos diputados católicos de nombre, e incluso de vida, habían sido más o menos conquistados por las ideas de los filósofos y del «libre pensamiento». Entre los sinceros creyentes, un grupo estaba adherido al jansenismo, suprimido en principio, pero siempre influyente; al «richerismo» y al galicanismo.[1] Todo ello creaba una atmósfera sórdidamente hostil a la Iglesia católica oficial, y especialmente a Roma y al Papa; favorable a una dominación del Estado sobre la religión, al mismo tiempo que a una especie de «democratización» de las estructuras jerárquicas. ¿Débese admitir, con algunos, que todas esas fuerzas estaban ordenadas, dirigidas, por «la mano invisible» de que habla La Fayette en sus *Memorias*, y que existía una verdadera «conspiración revolucionaria» cuya alma fue la francmasonería? La cuestión sigue discutida. [2] Las fuerzas hostiles al catolicismo eran, en 1789, lo bastante poderosas para no necesitar un jefe secreto que las lanzara al ataque. Para hacerles frente se hubiera precisado una Iglesia unida, coherente, conducida por jefes perspicaces y de indiscutible autoridad. Y se estaba muy lejos de todo ello.

Los representantes del clero en los Estados contaban con 208 curas y solamente 47 obispos. Tal distribución era significativa: revelaba la división latente que existía entre el episcopado —reclutado casi del todo entre la nobleza— y el bajo clero plebeyo. Sin que predominara la «corriente presbiteriana», perceptible ya entre ciertos elementos del clero,[3] era cosa cierta que, para representarlos, los curas tenían más confianza en sus hermanos que en sus jefes. ¿Cuántos prelados podían enorgullecerse, como el Cardenal de La Rochefoucauld, Arzobispo de Rouen, de haber sido designados por 783 votos

1. Sobre el richerismo, jansenismo, influencia del libre pensamiento, es decir, sobre la preparación psicológica y moral de la Revolución, cfr. el anterior volumen de esta historia, *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

2. Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

3. Cfr. íd., ibíd...

entre 800? Muchos no habían sido elegidos por la Asamblea del Clero de sus propias diócesis más que en una quinta o sexta votación. Otros habían sido derrotados y se mostraban muy irritados por ello.[1] El bajo clero —como reconocía un obispo clarividente— era y se sentía del Tercer Estado. Y en las filas mismas de los prelados se estaba muy lejos de la unanimidad; si no abundaban los escépticos a la manera de Monseñor de Talleyrand, Obispo de Autun, en cambio había un grupo de obispos liberales inclinados a favorecer las reformas más audaces, a las que se oponían los obispos reaccionarios, apegados al Viejo Orden, ya que no a los privilegios, pero dominados por mala conciencia y vacilantes en la elección de medios.

El primer acto formalmente revolucionario, es decir, que, señalaba una resolución de desobediencia a la autoridad real, fue llevado a cabo por el bajo clero. La cuestión que lo provocó fue la de saber cómo se votaría en la Asamblea. ¿Sería por Estamentos, según la vieja costumbre, en la que cada orden tenía un voto? En tal caso, de nada habría servido al Tercer Estado haber logrado un número doble de diputados con respecto a cada uno de los otros dos. ¿Sería por cabezas? Entonces, el Tercer Estado tendría por sí solo la mitad de los sufragios. Tan grave decisión se sobrentendía en las discusiones que, desde el día siguiente de la sesión real de apertura, se entablaron acerca de la verificación de poderes. ¿Controlaría cada Orden por su cuenta los mandatos de sus miembros, o se procedería a la operación con todos los órdenes reunidos? Un diputado del Tercer Estado de Aix-en-Provence, noble tránsfuga de su clase, el vizconde de Mirabeau, es el primero en comprender que todo dependía de lo que hiciera el bajo clero; una delegación del Tercer Orden fue «en nombre del Dios de la paz y en nombre de la nación» a invitar a los sacerdotes a que se unieran al Tercer Estado en la sala de los *Menus Plaisirs*, donde estaban en sesión. El 19 de junio, a los dos días de proclamarse el Tercer Estado Asamblea Nacional, después de muchas vacilaciones y disputas, casi las tres cuartas partes de los curas aceptaron la invitación, arrastrando consigo a algunos obispos. Los políticos adivinaron el peligro. «Son esos ciento sesenta c... de curas los que nos perderán», exclamaba el conde de Entraigues. Al día siguiente, 20 de junio, por el famoso «Juramento del Juego de Pelota», la Asamblea, saliéndose de los límites oficiales del mandato que había recibido, juraba no disolverse antes de haber dado una Constitución a Francia. Tres días después, cuando el Rey trató de reaccionar y ordenó a los tres Estados que se reunieran en salas aparte, el Tercer Estado, reforzado por las aportaciones del clero, se sentía capaz de mantenerse firme. Ocurrió entonces la famosa respuesta de Mirabeau al marqués de Dreux-Brézé, a la que Luis XVI contestó con una bondadosa absolución. Y puesto que el Rey renunciaba a hacerse obedecer «por la fuerza de las bayonetas», ¿qué podía hacer el alto clero sino unirse a los rebeldes? Por otra parte, el mismo Luis XVI le invitaba a ello el 27 de junio.

Con todo, los sacerdotes que sentían en sí un alma más sacerdotal que cívica tenían motivos para inquietarse por los síntomas que entonces podían descubrirse en la opinión. Después del 23 de junio la plebe estuvo a punto de asesinar al Arzobispo de París, Monseñor de Juigné, y los incidentes de ese género prosiguieron aun cuando se hubieran aliado al Tercer Estado. En el *Courrier de Gorsas* un sacerdote que no dejaba de declararse «patriota» escribía que era imposible dar un paso por París sin oír como se les gritaba: «¡Fuera con los clérigos!». Los diarios —y por entonces surgía toda una floración—, redactados en su mayoría por discípulos de Voltaire, la emprendían con la religión, tanto el *Patriote Français* como *Les Révolutions de Paris*. ¿Iban todos los tumultos callejeros a desembocar en adelante en violencias contra la Iglesia? El 13 de julio, al día siguiente del triste domingo en que el regimiento del Real Alemán cargó contra los parisienses, las hordas se lanzaban contra la venerable casa de San Lázaro: sospechábase que los hijos de *Monsieur Vincent* habían almacenado víveres,

1. En Périgueux, Mons. de Flamarens, descartado por una votación aplastante, llamó públicamente a su bajo clero «carne de cerdo».

entonces escasos. Tras una noche de angustia, el seminario de San Sulpicio escapaba a la misma suerte, gracias a que la plebe de París estuvo muy ocupada atacando la Bastilla. En las provincias, el «Gran Miedo» empujó a los campesinos a tomar las armas para protegerse contra imaginarios bandidos; muchas abadías fueron saqueadas al mismo tiempo que tantos otros castillos. Viviase en plena contradicción: la recién creada guardia nacional hacía bendecir sus banderas; en las calles el pueblo se arrodillaba al paso del Santísimo; pero, evidentemente, se estaba preparando una oleada de anticlericalismo. Muchos párrocos diputados comenzaban a mostrarse inquietos y a preguntarse si no caminaban por mal sendero. ¡Qué cambio en dos meses y medio!

Sin embargo, el 4 de agosto parecía que todo cambiaba y que la revolución se hacía verdaderamente con la Iglesia. En una sesión nocturna, en medio de un entusiasmo que, según un testigo, daba a la Asamblea el aspecto de una muchedumbre de hombres ebrios, los nobles liberales propusieron la supresión de los derechos feudales, y el clero siguió sus pasos; sucesivamente, un obispo ofreció en nombre de sus semejantes el abandono de los derechos señoriales; otro, el de las franquicias e impuestos. Los párrocos hicieron el sacrificio de sus gajes. Mons. de Chartres pidió que se suprimiera el derecho de caza, a lo que murmuró el duque de Chatelet: «El Obispo me quita la caza, pero yo le quitaré cualquier cosa...» Otros pidieron que se votara allí mismo la abolición de los diezmos mediante rescate. Siguieron horas de frenesí; se desencadenaron mil generosidades. Pero al día siguiente, enfriado aquel celo, algunos pensaron que se había llegado muy lejos, sobre todo cuando Mirabeau hizo votar que, en fin de cuentas, los diezmos no serían rescatados, sino simplemente suprimidos. ¿De qué iban a vivir los sacerdotes? ¿Y los establecimientos de enseñanza y caridad, cuyos gastos pesaban sobre la Iglesia? El porvenir podía parecer inquietante a los espíritus más reposados. Pero en aquel momento nadie lo pensaba. Estaban todos muy ocupados en aplaudir, en aclamar, en abrazarse unos a otros. Y cuando el bueno de Mons. Juigné propuso ir a dar las gracias al Eterno por haber proporcionado a Francia tan hermosa noche, la Asamblea en pleno le siguió y se dirigió a la capilla de palacio para cantar un *Tedéum*.

Los primeros golpes en el edificio

Si se consideran con calma las cosas, nada había menos evidente que el unánime deseo de la Asamblea de ir de acuerdo con la Iglesia; y podemos preguntarnos si los políticos hábiles no se habían ayudado de dos móviles pasionales —el miedo suscitado por la *jacquerie* o revuelta de campesinos en las provincias, y el entusiasmo colectivo de la turba— para propinar duros golpes al catolicismo. Algunas decisiones tomadas por la Constituyente revelaban intenciones bastante extrañas.

Primero, a propuesta de un eclesiástico lorenés, de tendencias galicanas, desconocido entonces pero que había de abrirse camino, el abate Grégoire, la Asamblea decretó que «en lo futuro no se enviaría a la Corte de Roma dinero alguno por *anatas*[1] o por ningún otro motivo». Esto suponía denunciar, unilateralmente, el Concordato de 1516 y comprometerse sin duda alguna en un conflicto con la Santa Sede. Pero nadie prestó atención a ese peligro.

Muy pronto ocurrió algo más grave, esta vez sobre el terreno de los principios. El 8 de julio había sido designada una comisión para redactar la Constitución. Ocupaban en ella los primeros puestos el general La Fayette, célebre por sus victorias americanas: el abate Sieyès, a quien había dado a conocer un panfleto sobre los derechos del Tercer Estado; el Obispo Talleyrand, y Mirabeau. Todos ellos estaban muy imbuidos de espíritu filosófico, el mismo espíritu que, en 1776, había animado a los redactores de la Constitución de los Estados Unidos. Los americanos hicieron preceder su Constitución de

1. La *anata* era la renta de un año de beneficios de la Sede, que Roma percibía cuando se nombraba un titular.

una declaración de los Derechos del Hombre: ahora se les imitó, a pesar de las reservas formuladas por el abate Grégoire, el Obispo de Chartres, Mons. de Lubersac, y el de Langres, Mons. de La Luzerne, que opinaban precisamente que «el hombre está más inclinado a hacer uso de sus derechos que a cumplir sus deberes». Tras largos debates, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* fue votada el 20 de agosto. Es poco decir que la «Declaración» puso fin a la monarquía de Derecho divino, proclamando la soberanía del pueblo: los escolásticos, con Santo Tomás y Belarmino, hubieran podido proporcionarle argumentos. Pero era más grave el que definiera la libertad e igualdad en términos generales, pero teológicamente discutibles. Lo más inquietante se hallaba en el preámbulo, donde se reconocían los derechos «naturales» del hombre, sin referencia alguna a los derechos de Dios. Sin duda, descartando el proyecto primitivo, que reconocía a la Religión sus derechos en la sociedad, la Declaración proclamaba en su artículo 10 que «nadie puede ser molestado por sus opiniones religiosas»; también es verdad que figuraba incluso en el preámbulo una alusión al Ser Supremo. Pero no lo era menos que el principio de la Declaración seguía siendo ateo. El *Catecismo nacional*, como decía Barnave, descansaba sobre bases irreligiosas. El historiador Mathiez, conocido por su agnosticismo, lo ha observado en una fórmula perfecta: «Los principios de 1789 son presentados como un cuerpo de doctrina que se basta a sí misma y recibe su valor de la evidencia racional y en modo alguno de la Revelación. Así, la humanidad se convierte en su propio dios.» La rebelión de la inteligencia, que apuntaba ya desde hacía tres siglos.[1] llegaba ahora a su plenitud.

Los atrevimientos de la Declaración y de la Constitución enrarecieron y agravaron más aún el clima político. A finales del verano corrió el rumor —fundado o no— de que la Corte y los privilegiados iban a reaccionar con un golpe de fuerza. Pero no fue difícil a los perturbadores sublevar a algunos miles de parisienses hambrientos, para hacerles marchar contra Versalles. Cuando el 6 de octubre los amotinados, a quienes el Rey se había negado a hacer acuchillar, condujeron a París «al panadero, a la panadera y al pequeño mozo de panadería», y la Asamblea hubo de seguir al Monarca, la situación se agravó en enormes proporciones. La capital, la gran masa siempre dispuesta a ceder a elementales pasiones, tenía en su poder a la Constituyente, instalada en la sala del *Manège*, próxima a las Tullerías. Entre los diputados, cierto número de moderados habían escapado, inquietos; algunos, incluso franquearon la frontera. Mons. de Juigné buscó refugio en Chambéry. Se tenía la impresión de que iba a ocurrir un nuevo giro decisivo.

No pasaría mucho tiempo sin que se notara, y la Iglesia iba a pagar los gastos del nuevo cambio. La situación financiera no había mejorado en los seis meses de discusiones. La bancarrota, «la horrible bancarrota» de que hablaba Mirabeau, surgía visible a la puerta. Habían fracasado los intentos de Necker para evitarla. El 10 de octubre, Talleyrand subía a la tribuna de la Asamblea y fríamente, sin efectos oratorios, con desenvoltura de gran señor, propuso —él, Obispo— «poner a disposición de la Nación» los bienes del clero. Los valoraba en dos mil millones de libras, con unas rentas de setenta millones, con lo que seguramente podría ponerse a flote la nave del Estado. Entablóse una apasionada discusión. El abate Maury, hijo de remendón, convertido en académico,[1] replicó a su manera, ruda y áspera. Más moderado, el Arzobispo de Aix-en-Provence, Mons. de Boisgelin, hizo observar que las riquezas de la Iglesia le habían sido donadas con intenciones bien precisas, para sostener hospitales y escuelas y que, de golpe, toda la organización social y toda la enseñanza de Francia corrían el riesgo de hundirse. Comprendiendo, no obstante, que la Iglesia, para que no se le arrebatara todo, debía hacer alguna oferta, obtuvo —con dificultades— de sus

1. Cfr. el primer capítulo de *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

1. Su *Panegírico del Rey Estanislao* le hizo célebre; y, más aún, su *Panegírico de San Luis*. Fue elegido académico en diciembre de 1784.

hermanos que se concediera al Estado un préstamo de 400 millones sobre los bienes del clero. Pero ya no había tiempo para las negociaciones. Un diputado del Tercer Estado, Le Chapelier, planteó exactamente el problema, declarando que no era solamente para evitar la bancarrota por lo que se necesitaba arrebatar los bienes a la Iglesia, sino «para destruir el orden del clero» en nombre de la necesaria igualdad. Por 568 votos contra 346, un decreto redactado por Mirabeau, puso los bienes del clero «a disposición de la Nación, con encargo de proveer convenientemente a los gastos del culto, al mantenimiento de sus ministros y al alivio de los pobres».[1] Era el Día de Difuntos, 2 de noviembre: la Asamblea estaba presidida por Camus, antiguo abogado del clero de París. «Al menos —exclamó un bromista— no será éste un entierro civil.»

«A disposición de la Nación»: la fórmula, vaga, dejaba ver cierto embarazo, quizás algún escrúpulo; pero no se tardaría en precisarla más. Y el abate Maury, bromeando, podrá felicitar a sus colegas por los sorprendentes progresos que hacen «en el modo de apropiarse los bienes ajenos». Comenzóse por organizar inventarios. Después, fue puesta en venta una primera tanda de bienes del clero confiscados —bienes del clero y bienes de la corona —valorizados en 400 millones. En seguida, por dos decretos, votados en julio y octubre de 1790, se autorizó la enajenación total de los bienes eclesiásticos. La Iglesia perdía de una sola vez todas sus fuentes de rentas, puesto que los diezmos quedaban abolidos y se la expoliaba de las otras riquezas. ¿Y ganó el Estado lo suficiente para salvarse del desastre? En absoluto. La venta —de una sola vez— de tan gran cantidad de tierras e inmuebles, hizo bajar rápidamente los precios. Los *assignats*, billetes cuya garantía eran los bienes confiscados, fueron objeto de una inflación desmedida y perdieron rápidamente su valor nominal, al punto que se pagaba una hectárea de buenas tierras al precio de un pedazo de mantequilla. Por supuesto que no faltaron los adquisidores: burgueses enriquecidos, campesinos acomodados, especuladores organizados en verdaderas bandas negras y, hay que decirlo, también nobles e incluso miembros del clero. Futuros jefes de la insurrección católica en la Vendée los adquirieron, como D'Elbée y Bonchamp; la misma Reina María Antonieta escribiría a Fersen, en 1792, diciéndole que era una excelente inversión. Salvo raras excepciones, los obispos no prohibieron en absoluto la adquisición de bienes de la Iglesia, decididos en su mayoría, como el Obispo de Mans, a «dejarse despojar sin murmurar». Sólo mucho más tarde, en los tiempos de la Restauración, los compradores de bienes nacionales sufrirían el oprobio. Pero no era menos cierto que aquella gigantesca transferencia de propiedades daba a buena parte de los franceses, entre los menos revolucionarios, el deseo de no volverse atrás, de no devolver a la Iglesia ni sus bienes ni sus derechos.

1. El decreto apareció con la firma del Rey y la contraseña del Guardasellos Mons. Champion de Cicé, Arzobispo de Burdeos.

Y no tardó en ir a la par con la secularización de bienes la de las personas.[1] Las expensas de la operación corrieron a cargo del clero regular. Sabido es[2] que había buena necesidad de reforma: según el espíritu de la época, no parecía inadmisible que el Estado se mezclara en ello. ¿No había suprimido Luis XV a los jesuitas? La Comisión de Religiosos de 1766[3] había cerrado numerosos conventos... Y José II de Austria, ¿no había puesto en práctica toda una reorganización monástica? Sin incurrir en mentira, los constituyentes podían decir, en frase de un diputado de la izquierda, Lameth, que «no se trataba de destruir a las Ordenes, sino a los desórdenes religiosos». De hecho, y a pesar de las protestas del abate Grégoire y de muchos obispos de la Asamblea, no se limitaron a medidas de reforma: se llegó a penetrar en el terreno de la conciencia. El 28 de octubre de 1789 fue suspendida «la pronunciación de votos en

1. El decreto del 22 de diciembre de 1789 secularizó la dirección general de la Enseñanza, arrebatando a los obispos, para confiarla a administraciones departamentales, la vigilancia de la Educación pública.
2. Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.
3. Id.

todos los monasterios...» ¡en nombre de la libertad individual! El diputado Treilhard, miembro influyente de la comisión eclesiástica de la Asamblea, preparó un decreto que los suprimía; y a pesar de todas las resistencias, lo hizo votar el 13 de febrero de 1790. Los oficiales municipales se presentaron en las casas religiosas y preguntaron a cada uno o a cada una de los miembros de las comunidades si deseaban salir o quedarse. Quienes abandonaran el claustro recibirían una indemnización para vivir. Los religiosos fieles serían agrupados, mezcladas todas las Ordenes, en las casas conservadas. En cuanto a los monasterios abandonados, serían puestos en venta, a título de bienes nacionales. Estas medidas, que nada tenían que ver con el espíritu de reforma, provocaron protesta. El Obispo de Clermont no vaciló en preguntar a la Asamblea si tenía intenciones de «destruir a la Iglesia».

En conjunto, los decretos tuvieron resultados aplastantes y, al menos entre los hombres, se pudo hablar de verdadero hundimiento. Semana a semana se sucedieron las salidas: en Cluny, de cuarenta benedictinos quedaron dos; en el convento de los dominicos de Saint-Honoré de París —el mismo en que estaba instalado el famoso «club» de los Jacobinos—, de treinta y un padres, sólo uno declaró querer perseverar en su estado; quince se fueron, y otros quince dijeron que permanecerían a la expectativa. Pero otras Ordenes, como los capuchinos, trapenses y cartujos, fueron poco afectadas por las defecciones. Y, entre las monjas, la perseverancia fue casi unánime, ejemplar. Las carmelitas respondieron a los comisarios: «El yugo del Señor nos es dulce»; y las salesas: «Pedimos vivir y morir en el estado santo y dichoso que abrazamos sin coacciones, que ejercemos con celo y que constituye la única felicidad de nuestros días.» Nobles palabras, que consuelan el dolor de tantas infidelidades.

Todavía no había pasado un año desde la reunión de los Estados Generales, y la Iglesia tradicional de Francia, la Iglesia del Antiguo Régimen, parecía arruinada, derribada por tierra. ¿Habían obrado intencionadamente los responsables de aquel hundimiento? Ciertos historiadores han asegurado que no: «la irreligión permaneció ajena a ese desastre». ¿Es esto seguro? Sin duda, la iglesia galicana presentaba muchas partes corroídas y desde hacía tiempo se escuchaban crujidos siniestros. Por otra parte, estaba demasiado ligada al Régimen monárquico para que la caída del trono no arrastrara la suya. Pero parece más que probable que los elementos a los que ya hemos visto hostiles al catolicismo supieron explotar perfectamente la situación y las debilidades de la Iglesia, y que, por inconsciencia, por ligereza —y después por puro interés— muchos católicos se prestaron a aquel juego. Ciertamente, la irreligión no está en el origen de aquel hundimiento de la Iglesia en 1790, pero es demasiado decir que fuera «ajena al desastre». Ayudó a ello, y con habilidad.

Por otra parte, hacía progresos. En la Asamblea, la discusión sobre las Ordenes religiosas hizo subir el tono. Los diarios acentuaban la nota anticlerical:[1] el rabelesiano *Père Duchesne* de Hébert, a partir del verano de 1790, se distinguió en ese género. Los panfletos y las caricaturas amontonaban chascarrillos sobre el clero. M. J. Chénier, en un drama sobre la Noche de San Bartolomé, denunciaba el fanatismo de los católicos. Los «clubs» patrióticos, en los que se reunían los elementos activos de la Asamblea, *club de Cordeliers* (franciscanos) y *club de Jacobinos* sobre todo, llamados así por el nombre de los conventos en que se habían instalado, actuaban en el mismo sentido. El populacho de París y de las grandes ciudades comenzaba a molestar al clero y a los religiosos que se encontraba en las calles. En vano el excelente Dom Gerle, cartujo fervoroso y francmasón en una pieza, bastante extravagante además,[2] trataba de hacer que la Constituyente votara una reso-

1. Y no sólo los diarios «laicos». Las *Nouvelles ecclésiastiques*, semanario de los jansenistas impenitentes, unía su voz al concierto. (Cfr., *«La Era de los Grandes Hundimientos»*...)

2. Caerá más tarde en una extraña aventura, la de una cierta Catalina Théot que, a causa de su nombre *(Theos!)*, afirmó ser «la Madre de Dios»; cfr. más adelante, *Expansión y renovación de la Era termidoriana*, nota I.

lución proclamando al catolicismo religión «de la nación»: lo rechazó una mayoría aplastante. Los protestantes habían obtenido la igualdad de derechos con los católicos (24 de diciembre de 1789); los judíos les seguirían. Parecía, desde luego, que se había vuelto una página de la historia.

Y sin embargo... Tan fuerte era la adhesión del pueblo francés a su fe ancestral, que las apariencias siguieron siendo las de una gran fidelidad. El Corpus de 1790 se celebró todavía, tanto en la capital como en las provincias, con notable pompa y fervor; muchos miembros de la Asamblea asistieron a la procesión. «Patriotismo» y religión parecían hacer buena pareja: habíase visto al general La Fayette con uniforme de gala en Saint-Nicolas-des-Champs, y Mme. Bailly, esposa del alcalde de París, hacía cuestaciones en San Roque. Cerca de la urna de Santa Genoveva se había colocado una pequeña Bastilla, en maqueta, de ocho pies de altura. Y cuando, el 14 de julio de 1790, para conmemorar el acontecimiento revolucionario del año precedente, y también para señalar, en un ímpetu fraternal, que Francia estaba unida por la voluntad de sus hijos, todas las provincias envíen sus delegados a París, parecerá muy natural que en aquella «Fiesta de la Federación» se cante el *Tedéum* y que un obispo (que por desgracia, era Mons. Talleyrand) diga una Misa sobre un altar levantado en el Campo de Marte.[1]

Pero ya estaba preparado el texto que iba a abrir un abismo entre la Iglesia y el nuevo régimen, dividiendo en dos partes a Francia: la *Constitución Civil del Clero*.

"El más grande error político de esta Asamblea"

El 12 de julio de 1790, la Asamblea votaba una ley que traía la reorganización de la Iglesia en Francia. Era lógico: desde el momento en que se trataba de poner en orden el Estado, era preciso también ocuparse de la situación de la Iglesia, puesto que en el Antiguo Régimen los dominios del uno y de la otra se hallaban íntimamente ligados. Nada habría que objetar a ello, si los Constituyentes se hubieran limitado a una reorganización administrativa y sobre todo si, antes de decidir, hubieran consultado al Jefe de la Iglesia, el Papa. Ahora bien, no sólo no se había cumplido este requisito de respeto y prudencia, sino que, evidentemente, los redactores de la Constitución cometieron lo que M. Emery llamó con toda calma «un abuso de competencia». Basta resumir las disposiciones de la nueva ley para medir tamaño error.

La menos grave de las reformas era aquella que rehacía el mapa de las diócesis de Francia, obligando a que en adelante coincidieran sus límites con los de los «departamentos» de nueva creación. Es indudable que tal medida echaba por tierra venerables tradiciones y acabaría planteando delicados problemas de transferencia de jurisdicción espiritual y de usos litúrgicos; pero, en resumen, el daño era mínimo y Roma, consultada, hubiera consentido en la nueva distribución: en el Concordato de 1801, la Santa Sede concederá al cónsul Bonaparte reformas territoriales aún más radicales. Los 83 obispados quedaban situados bajo la autoridad de diez metropolitanos. También las parroquias se ajustaban a una nueva distribución —lo que no causaba daño alguno—, según la cual, cada una debía contar por lo menos con seis mil almas. Todos los títulos y beneficios no mencionados por la ley eran declarados «extintos», como canonjías, capillas, capítulos regulares y seculares de uno y otro sexo, abadías y prioratos en regla y en en-

1. En el primero de los 5 «lunes» que, desde el 12 de enero al 9 de marzo de 1869, Sainte-Beuve publicó en *le Temps* y que Léon Noel acaba de publicar con notables comentarios e introducción, se lee: «Hay quien sufre con semejante parodia. Dejando la religión a un lado, incluso la honradez se subleva. Dejo las palabras indignas y cínicas que se dijeron, por haber sido formuladas en el mismo altar, pero me atrevo a decir que no se inicia impunemente una Constitución nueva, aunque fuera la mejor, ante todo un pueblo, por una burla o un sacrilegio.» Esas palabras «indignas y cínicas» serían la célebre frase «¡No me hagáis reír!», dicha por el Obispo de Autun a La Fayette, según cuenta el canciller Pasquier. Pero Luis Madelin ha puesto en duda la veracidad de esa anécdota.

comienda: medida expeditiva, pero que aún podía considerarse admisible. Por otra parte, la Constitución preveía para los sacerdotes en ejercicio de funciones propiamente dedicadas al culto, ciertos subsidios: un promedio de 20 000 libras para cada uno de los obispados, 2 000 para los curatos y 1 000 para los vicariatos. En conjunto, era decente.

Pero, en desquite, había toda una serie de estipulaciones de la ley que pasaban de singulares. Obispos y párrocos serían en adelante elegidos por el pueblo soberano, exactamente como los miembros de las asambleas administrativas; los primeros, por todos los ciudadanos del departamento, comprendidos los protestantes y judíos; los otros, por el cuerpo electoral de los distritos.[1] Los obispos no recibirían ya la investidura canónica de manos del Papa, sino de su metropolitano o, en su defecto, del obispo más antiguo de su departamento religioso.[2] Se limitarían, «en testimonio de unidad y de comunión», a advertir de su elección al Soberano Pontífice, «jefe visible de la Iglesia universal». Junto a cada uno de los obispos se instituía un Consejo permanente, análogo al Directorio departamental, formado por los vicarios de la iglesia catedral, el superior y los directores del Seminario —de éstos no habría más que uno en cada diócesis—, sin el que nada podría hacer en punto a jurisdicción. Cada cura nombraría a sus vicarios entre los nombres contenidos en una lista admitida por el obispo. Por último, los obispos y párrocos electos prestarían juramento a la Constitución del Estado francés.

Hoy nos parece evidente que semejantes medidas fueran inaceptables para la Iglesia. Atentaban gravemente a su disciplina y a su derecho de jurisdicción. Conducían, como observa el abate Sicard, a una general degradación de los poderes religiosos, puesto que el Papa perdía su autoridad sobre los obispos, éstos, la que tenían sobre los párrocos, y los mismos párrocos se hallaban situados en efectiva dependencia de sus electores. M. Emery resaltaba el error fundamental de la Constitución Civil, escribiendo: «Someter un poder que es emanación del de Jesucristo mismo a la autoridad civil... es opuesto a la Revelación.»

Pero someter la Iglesia a la autoridad civil era precisamente lo que deseaban los responsables de la nueva ley, la mayoría de los miembros del Comité eclesiástico, a los que la Asamblea seguía con desconcertante facilidad. Aquí puede medirse el daño que en muchos fieles habían hecho esas semiherejías, esos errores y desviaciones doctrinales que se llamaban jansenismo, galicanismo, richerismo y presbiterianismo, que ahora se reunían en una misma corriente. Se ha observado que los jansenistas propiamente dichos eran escasos en la Constituyente y aún más raros en el Comité eclesiástico, pero la rebelión jansenista había acostumbrado a los espíritus, desde hacía dos siglos, a no aceptar sin reservas ni críticas la autoridad de los Soberanos Pontífices. Los galicanos eran muy numerosos en la sala del *Manège*, galicanos políticos y galicanos eclesiásticos, en desacuerdo sobre muchos puntos, pero de absoluto acuerdo para minar la fuerza del Papa. Uno de los principales redactores de la Constitución civil era Durand de Maillane, cuyo *Diccionario de Derecho canónico* dejaba ver su galicanismo en cada artículo. Entre los curas las ideas «presbiterianas», que ya hemos visto progresar en el siglo XVIII, se extendían más, sistematizadas por Nicolás Maultrot y Adrien Le Paige: el abate Grégoire había sido uno de los conductores de ese movimiento, cuya primera máxima era limitar los derechos de los obispos. En fin, el richerismo, el regalismo o cesarismo —poco importa el nombre con que pueda designarse esta doctrina—, que tendía a hacer controlar el poder eclesiástico por el poder político, llevaba a cabo la fusión de todas esas tendencias me-

1. Sólo los «ciudadanos activos» (es decir, los que pagaban un impuesto determinado) elegían, a razón de uno por ciento, a los electores de segundo grado que procedían a la elección de los obispos.

2. Un decreto del 15 de noviembre de 1790 prescribía que, en caso de negarse un metropolitano a dar la confirmación canónica, se recurriera a dos notarios. Sobre la «Institución canónica y la consagración de obispos» —que no es la misma cosa— cfr. el estudio absolutamente nuevo de Gabriel Pioro en los *Annales historiques de la Révolution française*, de octubre-diciembre de 1956.

diante la acción de los legistas, numerosos en la Asamblea, y únicos competentes en materia institucional. El abogado Treilhard, el profesor de Derecho Lanjuinais, el abogado Martineau, relator del proyecto de la Constitución Civil, eran todos resueltos partidarios de una iglesia nacional, independiente de hecho del Papa, pero constituida como una especie de engranaje del Estado. Aun cuando el abate Grégoire había declarado que la intención de los Constituyentes no era la de «hacer un cisma»,[1] podía uno inquietarse seriamente al escuchar a Camus, abogado jansenista y richerista notorio, declarar: «Nosotros tenemos con seguridad el poder de cambiar la religión», aun cuando añadiera, como un buen apóstol: «Pero no lo haremos.»

La reacción de los católicos ante la ley del 12 de julio no fue, como podría pensarse, inmediatamente unánime. Sin duda se estaba aún demasiado dentro de los acontecimientos para juzgar tan pronto la nocividad de semejante texto. El primer fiel que hubo de proponerse el caso de conciencia fue el Rey: ¿iba a sancionar el decreto? Tras haber preguntado su opinión a los venerables arzobispos que se sentaban en su Consejo, Monseñor Champión de Cicé y Monseñor Lefranc de Pompignan, aceptó firmar, pero reservó la promulgación para cuando Roma hubiera dado a conocer su opinión. Los obispos protestaron; el primero fue Monseñor de Juigné, desde su retiro saboyano; más valerosamente, en la tribuna de la Asamblea, Monseñor de Boisgelin había criticado el texto desde finales de mayo. El abate Barruel, antiguo jesuita convertido en periodista, mostraba en sus artículos que «prohibir el recurso a las vías canónicas sería herir esencialmente a la Religión». Sin embargo, nadie deseaba la ruptura, salvo, tal vez, el Obispo de Boulogne, Asseline, cuya actitud era, anticipadamente, la de un «integrista» riguroso.

¿Y el Papa? ¿Qué pensaba? ¿Qué iba a hacer? Lo era entonces, desde 1775, Pío VI,[2] un Pontífice amigo del fausto, demasiado aislado del mundo por una corte discutible, pero no exento de inteligencia ni de carácter: así lo probó en la manera como redujo al Obispo Febronio a la obediencia, yuguló el semicisma de Pistoya y trató de limitar la acción de José II.[1] Estaba bastante mal dispuesto con respecto a Francia: la supresión de las anatas, la clausura de tantos conventos, la rebelión que los revolucionarios franceses animaban en sus tierras de Aviñón,[2] no eran motivos de placer para el Papa. El 29 de marzo de 1790 había criticado duramente los principios de la Revolución. Pero, al estilo romano, no se dio prisa en tomar posiciones frente a la Constitución civil, lo que dejó a los fieles católicos en una grave incertidumbre. Su Nuncio en París, Monseñor Dugnani, le aconsejaba la conciliación; el embajador de Francia en Roma, el Cardenal De Bernis, jugando un juego bastante sospechoso, aseguraba en sus informes que «el Papa no pedía más que prudencia». Una protesta, titulada *Exposition des principes*, redactada por Boisgelin en nombre de los obispos de Francia, y firmada por 93 de ellos, se situaba resueltamente en las alturas, y en todo caso, no inducía a romper relaciones. Breves confidenciales partían de Roma para suplicar a Luis XVI, que iba a promulgar la Constitución, «que no arrastrara a la nación entera al cisma», o para poner en guardia a los obispos demasiado inclinados a ceder. Pero la decisión no llegaba. Esto ocurriría solamente en la primavera de 1791, por dos Breves fechados en 10 de marzo y 13 de abril, con los que caería la condenación formal, declarando nulas todas las elecciones de obispos y de párrocos realizadas de acuerdo con la Constitución civil. Pero era tarde.

Porque, exasperada por la resistencia que hallaba en gran parte del clero francés, la Asamblea había votado, el 20 de noviembre, el proyecto presentado por el diputado Voidel, por el que se obligaba a todos los «sacerdotes funcio-

1. Contrariamente a lo que podría creerse, el abate Grégoire no tuvo parte alguna en el proyecto de la Constitución Civil del Clero. Apenas intervino en la discusión y siempre en sentido moderador.

2. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

1. Acerca de estos tres asuntos, cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

2. Cfr., más adelante, párrafo: «Roma, la Iglesia y el vencedor de Arcola.»

narios» a prestar juramento de «mantener con todas sus fuerzas la Constitución decretada por la Asamblea y aceptada por el Rey». Quienes se negaran serían considerados dimisionarios de sus funciones y reemplazados; si continuaban ejerciéndolas serían perseguidos como perturbadores del orden público y rebeldes. Invitado o, mejor dicho, conminado a sancionar ese nuevo decreto, el pobre Luis XVI había consultado a Monseñor de Boisgelin que, en frases confusas, le aconsejó ceder. El 26 de diciembre, no sin graves escrúpulos de conciencia, el Rey puso su firma al pie del texto. Habíase cumplido lo irremediable.

Se lee en las *Memorias* del príncipe de Talleyrand, publicadas por el duque de Broglie: «No temo reconocer, sea la que fuere la parte que yo haya tenido en esta obra, que la Constitución Civil del Clero ha sido tal vez el más grande error político de esta Asamblea, independientemente de los vergonzosos crímenes a que haya dado lugar.»

El juramento y las dos Iglesias

¿Qué iba a hacer el clero de Francia? Y ante todo, ¿qué iban a hacer los sacerdotes, obispos o simples párrocos, que formaban parte de la Asamblea? Evidentemente su decisión serviría de ejemplo. Pues bien: en su inmensa mayoría esa decisión fue una categórica negativa. El primer día, impulsados por el abate Grégoire, cuyas virtudes sacerdotales eran indiscutibles, pero cuya pasión revolucionaria no era menos evidente, 62 sacerdotes prestaron juramento. Hubo que esperar al 2 de enero para que un obispo los imitara, y no era otro, desde luego, que Monseñor de Talleyrand, seguido de un cierto Gobel, coadjutor de Basilea para la parte francesa de aquella diócesis, y en cuyo carácter no era la firmeza el rasgo distintivo. Eso fue todo. La Asamblea ordenó entonces que se llamara nominalmente a todos sus miembros sacerdotes: pero tuvo que renunciar a hacerles desfilar por la tribuna, puesto que la mayoría razonaba su negativa en términos que llegaban a verdaderas profesiones de fe. En vano, a propuesta de Barnave, se decidió que los no-juramentados fueran excluidos de la Asamblea; en vano la muchedumbre de los «patriotas» reunida ante el *Manège* amenazó con colgar *«à la lanterne»* a aquellos contrarrevolucionarios. Nada influyó en el ánimo de aquellos hombres, e incluso de los cien nuevos juramentados se retractaron veinte, aceptando perderlo todo antes que ceder. «Les hemos quitado sus bienes —murmuró Mirabeau—, pero han conservado su honor.»

Hay que decir que se trata de un hecho grande, y responde categóricamente a las críticas que tantos historiadores han levantado contra el clero del Antiguo Régimen y, sobre todo, contra su Episcopado. A la hora de la opción decisiva, los mismos prelados mundanos supieron correr difíciles riesgos para testimoniar su fidedad: de 160 obispos que había entonces en Francia —comprendidos los coadjutores— sólo siete aceptaron el juramento —y entre ellos, dos simples poseedores de títulos «in partibus», un obispo de ultramar (el de Babilonia) y cuatro titulares de diócesis, conocidos desde luego por sus costumbres sospechosas, como Talleyrand y Jarente, Obispo de Orleáns, o por sus temperamentos fantasiosos, como La Font de Savines, Obispo de Viviers... ¡Admirable proporción!

Hubiera sido evidentemente inconcebible que, en su totalidad, el clero de Francia ofreciera proporción semejante. Para miles de sacerdotes el caso de conciencia era angustioso. Muchos habían aceptado de corazón el nuevo régimen y, sin ser del todo «presbiterianos», aprobaron muchas de las estipulaciones de la Constitución civil. La mayoría no eran lo bastante teólogos para medir su nocividad.[1] Por lo demás, ¿no la había aceptado el mismo Rey? Y el Papa

1. Una de las más curiosas y hábiles interpretaciones fue propuesta por un obispo italiano, Mons. Solari, de Noli, uno de los jefes del movimiento jansenista en la península. Consultado por dos corresponsales franceses, opinó que el juramento a la Constitución Civil del Clero era «lícito y laudable» porque «jurar mantenerla no significaba aprobarla». ¡Este dominico jansenista, como se ve, hubiera superado a los más hábiles técnicos de la reserva mental!...

guardaba silencio. Entonces, ¿por qué abandonar su parroquia, sus feligreses e incluso la situación económica definitivamente mejorada? No podríamos condenar a quienes, como entonces se decía, «apoyaban en la olla» sus razones para jurar. Lo sorprendente no es que el clero de Francia haya estado dividido acerca de esa cuestión, sino que haya habido tantos sacerdotes que, resistiendo a las amenazas, a la presión oficial, a las campañas de prensa y, como ocurrió tantas veces, a sus propias convicciones políticas e intereses, se atrevieran a decir que no. Algunos se mostraron simplemente heroicos, como, en París, Mons. de Pancemont, cura de San Sulpicio; Mons. Marduel, cura de San Roque; Mons. Ringard, cura de San Germán l'Auxerrois, que estuvieron a punto de ser destrozados por haber explicado desde el púlpito sus motivos para negar el juramento. Y fueron muchos los que actuaron así en Francia. «El juramento cribó a los sacerdotes», dice José de Maistre. Si entre los juramentados hubo buenos sacerdotes, en el campo contrario todos fueron excelentes.

¿Cuántos fueron, en total, aquéllos a los que se llamó «juramentados»? Su número varió mucho según las regiones.[1] En conjunto, la cifra oscila de un historiador a otro: el 57 por 100, dice Mathiez; menos del 48 por 100, opina La Gorce; un poco más de la mitad, concluye Latreille. Pero hay que tener en cuenta que, de hecho, sólo los sacerdotes funcionarios estaban obligados al juramento y que, por otra parte, después de las condenas pontificias muchos se retractaron. Puédese admitir, sin forzar las cosas, que cuando hubo hablado Roma no quedaba en el campo de los juramentados más del 50 por 100.[2]

1. El estudio estadístico minucioso de Carles Pirault, *Le Clergé sarthois face au serment constitutionnel* (Laval, 1959), da 632 no juramentados (55 por ciento) contra 444 juramentados.

2. En caso de referirse a las cifras dadas por el abate Sicard *(Le Clergé de France sous la Révolution*, III, p. 543 ss.), se debe admitir que las retractaciones fueron tan numerosas que los «juramentados» no debieron pasar, en fin de cuentas, del 30 por ciento.

Las consecuencias del voto de la Constituyente fueron extremadamente graves. En la tribuna de la Asamblea, el tonante abate Maury las había anunciado: «Tened cuidado, señores: ¡es peligroso hacer mártires!» «¡No se trata de eso!», le respondieron. Pero de hecho era así. Por la fuerza de una lógica irresistible, la Revolución, conducida por ese camino, llevaría fatalmente a la persecución de quienes se negaran a someterse a sus decretos religiosos, apartando de sí a muchos de los que la habían servido ardientemente en sus comienzos y permitiendo a sus adversarios presentarla como infiel a su ideal generoso de libertad y fraternidad. Paradójicamente, los galicanos de la Asamblea, que tan bien habían preparado aquella hermosa máquina de guerra contra Roma, acabarían por minar todas las bases de la iglesia galicana, definitivamente caída en el cisma, y por empujar a todo el clero fiel a ceñirse en torno a la sede de Pedro: esta ruina de la iglesia galicana será tan definitiva, que la restauración no podrá devolverle la vida, y el ultramontanismo saldrá vencedor de la crisis revolucionaria. En lo inmediato, el asunto del juramento iba a precipitar el curso de los acontecimientos, arrastrando la caída de la monarquía, ya que para salvaguardar su libertad de conciencia, Luis XVI intentaría huir de París y de Francia, malquistándose con la Revolución. Y, sobre todo, esa «falta política» denunciada por Talleyrand iba a dividir en dos a la iglesia de Francia y al mismo país, para gran desgracia de la nación.[1]

La división no ocurrió de una vez, pero se hizo inevitable cuando se conocieron las condenas romanas. Mientras no se trataba más que de advertencias episcopales como las que, inme-

1. Una de las víctimas de la Constitución civil y del juramento fue la enseñanza. Los sacerdotes y religiosos dedicados a ella habían sido ya duramente tocados por la secularización de bienes y personas; muchos, al negarse al juramento, abandonaron sus escuelas.

De ello resultó una desorganización tan grave, que algunos revolucionarios convencidos comenzaron a preocuparse. Al principio de la Legislativa, la Asamblea recibirá un llamamiento de los

diatamente, había dirigido Monseñor de Juigné a su clero desde su refugio saboyano, muchos sacerdotes no se mostraron muy conmovidos. Pero todo cambiaba si Roma había hablado. Los partidarios de la Constitución Civil intentaron lanzar el bulo de que los dos Breves eran falsos; las autoridades procuraron prohibir la difusión de ambos documentos; pero todo fue inútil.

Las retractaciones se multiplicaron. En la diócesis de Gap, por ejemplo, cincuenta sacerdotes se volvieron atrás de su juramento. Los mismos obispos que habían soñado con un acuerdo y que, en esa confianza, o por tendencia galicanista, habían puesto poco empeño en publicar los Breves, comprendieron que la ruptura se había consumado. Además, el 12 de marzo de 1792, Pío VI lanzaba un tercer Breve, en el que afirmaba que la Constitución civil no era solamente cismática, sino «herética en muchas de sus partes», y excomulgaba a aquellos sacerdotes y obispos electos según la nueva ley, que no se retractaran en el plazo de cuatro meses.

El furor de los revolucionarios estalló. Los diarios se desencadenaron contra el Papa. «París está lleno de caricaturas —se lee en el *Journal d'un étudiant*—, de canciones y de chistes sobre ese necio excomulgador: el pobre Pío VI no es llamado ya más que "Margot la urraca".» En el Palacio Real, el 2 de mayo de 1791, había sido quemado, junto con una copia de los Breves, un maniquí de la efigie del Papa «con todos sus ornamentos»; un joven protestante de Nimes había hundido por tres veces un puñal en el cuerpo de aquel muñeco antes de que desapareciera entre las llamas. Por otra parte, se rompían las relaciones diplomáticas entre Francia y el Vaticano. El Cardenal De Bernis, que se negó a prestar el juramento, fue llamado a París, y su sucesor, el conde Luis-Felipe de Ségur, coronel de su estado, no obtuvo el beneplácito de la corte romana. El Nuncio, Monseñor Dugnani, a su vez, so pretexto de cuidar sus reumatismos en Aix-les-Bains, abandonó París, sin ánimo de volver, y sin dejar más que a un «internuncio»,[1] Monseñor Salamon, antiguo consejero eclesiástico en el Parlamento de París.

Pero no tardó en organizarse la nueva iglesia, a la que en adelante se dará el título de «constitucional». Comenzóse por la elección de obispos; los «ciudadanos activos», es decir, según los términos de la Constitución votada el 3 de septiembre de 1791, los que pagaban una contribución equivalente a tres jornadas de trabajo, designaban a sus «electores», en razón de uno por ciento. Estos se reunieron un domingo en la catedral, tras haber escuchado un *Veni Creator* (en aquel caso, muy necesario), y designaron a los nuevos pastores de las diócesis. Tras lo cual hubo que encontrar un obispo consagrante, lo que no fue demasiado cómodo, ya que los mismos obispos juramentados se mostraron muy reacios a llevar a cabo tal acción. «Nosotros juramos, pero no consagramos» —exclamó uno de ellos, no sin humor—. Talleyrand se resignó a ser el designado por oficio para llevar a cabo tales consagraciones: aquel sería su último acto eclesiástico. Después se pasó a designar los párrocos, lo que no era sencillo. Los seminarios estaban vacíos; se confirieron las órdenes a muchachos de veinte años, de los que algunos no tenían más de tres meses de estudios. Se hizo un llamamiento a sacerdotes libres, a vicarios sin cura de almas, a antiguos religiosos exclaustrados. Un obispo constitucional, al que se reprochaba la mediocridad de su clero, contestó con esta frase, llena de franqueza: «¡Qué queréis! Cuando no hay caballos se trabaja con asnos».

No conviene, sin embargo, juzgar sumariamente a este clero constitucional que, menos de dos años después, contaría también con mártires. Una parte de los que habían prestado juramento pertenecía a una tendencia jansenista que garantizaba al menos la austeridad de sus virtudes. Otros muchos eran excelentes sacerdotes, que no eligieron el campo del cisma más que por razones políticas o por no abandonar sus

jacobinos de Bouches-du-Rhône, en el que se lee: «El desorden reina en este momento en todos los establecimientos públicos de enseñanza».

1. No recibió oficialmente ese título, pero se le dio. De hecho, no fue más que un simple encargado de negocios.

parroquias.[1] Entre los obispos, una selección minuciosa llevaría a concluir que apenas hubo quince indignos. Algunos fueron incluso ejemplares, como Charrier de la Roche, elegido en Rouen, de quien pudo decirse que «hubiera sido digno de su cargo si no lo hubiese usurpado». Muchos eran merecedores de respeto, y en primer lugar, ese abate Grégoire (1750-1831), antiguo cura de Embermenil, en Lorena, que tanto valor había mostrado en la tribuna de la Constituyente, y que, elegido Obispo de Blois, se atrevió a seguir defendiendo la religión bajo la Convención, negándose a apostatar y obstinándose, en pleno Terror, a llevar su sotana de obispo, «verdadero Papa (ha podido decirse) de la iglesia constitucional». No debe sorprendernos que, entre los obispos intrusos, haya habido muchos oportunistas: su modelo fue Gobel, el auxiliar de Basilea, a quien ya hemos visto tan dispuesto a jurar, que fue elegido obispo metropolitano de París y se significó durante dos años por su blandura ante los poderes públicos, aceptando incluso el permitir que algunos sacerdotes se casaran, antes de acabar por la renuncia a su propio sacerdocio, en los tristes días de 1793, lo que no le ayudaría a escapar de la guillotina de Robespierre: un pobre hombre, en fin, sobre quien preferiríamos guardar silencio si, reconciliado en la prisión con la Iglesia y con Dios (tal vez por M. Emery) no hubiera tenido el bellísimo gesto de gritar «¡Viva Jesucristo!» en lo alto del patíbulo. En cuanto a los vicarios y párrocos, hubo de todo entre ellos, héroes y flojos, puros y concubinarios, delatores y víctimas de la guillotina. Sería injusto menospreciarlos a todos, porque, a veces de buena fe, se hayan equivocado.[1]

Sin embargo, en conjunto, la masa de los fieles no admite distinciones, y todo el clero constitucional se halló comprendido, por los leales católicos, en la misma reprobación. «Las almas piadosas se indignan porque se les cambie el párroco o el obispo —escribe Mathiez—; los nuevos sacerdotes elegidos son considerados como intrusos por quienes han sido desposeídos. Y no pueden instalarse en sus puestos más que con la ayuda de la guardia nacional y de los clubs.» Y una vez instalados habían de enfrentarse con una hostilidad más o menos abierta. El panadero y la panadera se niegan a abastecerles; a su paso, en las calles, sonoros «quiquiriquís» les recordaban cierta cobardía bien conocida. Se les hacían ciertas bromas de gran comicidad; por no citar aquí más que las menos groseras, en algunos lugares todas las campanas eran robadas durante la noche; o bien se untaban las cuerdas con materias que fácilmente se adivinan; en otro sitio, un compadre y una comadre llevaban a bautizar un monigote envuel-

1. Mucho después, en pleno siglo XIX, el abate Combalot, que era un integrista anticipado, encontró a un viejo sacerdote que había prestado juramento; y como se lo reprochara vehementemente, le oyó responder con dulzura y firmeza que gracias al juramento prestado se había mantenido la vida religiosa normal y fervorosa hasta muy avanzada la Revolución, y que se había restaurado rápidamente después de *Termidor*. El abate Combalot, que tenía fácil palabra, no encontró respuesta.

En ciertas diócesis, el juramento tenía una poderosa caución. Así, en Chartres, el superior del Seminario mayor, Gratien, considerado el «oráculo de la diócesis», por su enorme reputación de teólogo. Un viejo párroco de esa diócesis, muerto santamente en 1849, decía a su sucesor: «Amigo mío, os aseguro delante de Dios que... yo presté mi juramento con la mejor fe del mundo». Y otro, que vivió hasta 1855, declaraba a sus jóvenes compañeros: «No nos condenéis, hijos míos..., estábamos faltos de dirección». (Citado por E. Sevrin, *Mons. Clausel de Montals*, París, 1955, t. I. p. 49).

1. El clero constitucional fue, durante largos años, objeto de reprobación casi general, de la que se ha desistido. Entendíase que los no juramentados eran los «buenos sacerdotes», mientras que los juramentados eran lo contrario. Ahora bien, los historiadores y, sobre todo, los pacientes investigadores de la historia local, han establecido que la «criba» del juramento, para recoger la gráfica imagen de José de Maistre, no había obrado esa simplista selección entre el bien y el mal, en la que durante tanto tiempo se ha creído. Durante el Gran Cisma hubo santos en los dos campos, circunstancia que no impide discernir de qué parte estaba el cisma. Aquí se señala que hubo debilidades (y apostasías) en los dos cleros, y actos de sublime resistencia en una y otra parte.

to en tules bordados... En su mayoría, los obispos juramentados no lo pasaban mejor; también ellos tuvieron que pedir la ayuda de la fuerza para instalarse en sus sedes; el de Lille se ganó en la aventura el remoquete de «monseñor de las bayonetas»; el de Arlés no podía penetrar en la clausura de las monjas más que con un pelotón de guardias, con los sables desenvainados, y sus «queridas hijas» negábanse a arrodillarse para recibir su bendición. En Lyón, el bravo Lamourette, de nombre evidentemente predestinado, no sacaba la nariz fuera de su palacio sin escuchar cómo se cantaba esta gentil letrilla:

Las mocitas de Lyón,
prendadas de tan bello nombre
no sueñan más que en Lamourette,
Turlurette...[1]

... y lo que seguía, que era menos correcto. Y llegó a suceder que tales chistes y bromas llegasen a convertirse en tumultos, en escobazos y garrotazos, a la manera de batallas a brazo partido.

En cuanto a los no juramentados, su destino fue variable. Algunos emigraron desde el principio, sobre todo entre el alto clero; no quedó en el Reino más que una veintena de obispos «romanos»; la mayoría de los clérigos diputados se refugiaron ya en el extranjero, ya en las provincias. Entre los párrocos, los que vivían cerca de alguna frontera estuvieron muy tentados de franquearla para ponerse al abrigo. Pero aun así, quedaron muchos que seguían ejerciendo su ministerio entre los fieles, compitiendo con los juramentados con éxito. Separados de sus parroquias, celebraban la misa en los conventos, en capillas e incluso en simples salas de reunión o en salones. Los padres les llevaban a sus hijos para que los bautizaran, por más que el Sacramento hubiera perdido toda validez ante el «estado civil». Muchos moribundos pedían sus auxilios. Evidentemente, semejante situación no podía durar. ¿Qué iba a pensar el párroco juramentado cuando viera su iglesia vacía, mientras que el «refractario» se atraía las muchedumbres? Muy pronto se agriaron las relaciones entre ambos cleros. Verdad es que hubo excepciones; algunos párrocos juramentados que siguieron siendo verdaderos varones de Dios, continuaron, con riesgo de sus vidas, acogiendo a los sacerdotes no juramentados, permitiéndoles celebrar la misa en sus iglesias; entre otros, se cita el caso de uno en Conteville, cerca de Honfleur, que vivió durante años —hasta 1813— tan fraternalmente unido a su predecesor (que permanecía en su puesto), que ambos sacerdotes pidieron, en sus testamentos, ser enterrados juntos. En conjunto, fueron raros tan pacíficos ejemplos, y la regla general entre ambas Iglesias fue la desconfianza, los celos y, muy pronto, la hostilidad declarada.

Tal tensión acrecentó la irreligión, y no se equivoca Mathiez al hablar de «guerra religiosa desencadenada». Al comienzo tratábase aún de un conflicto de pequeñas proporciones. Los oficios celebrados por sacerdotes no juramentados eran turbados por los «patriotas», y los oficiantes arrancados del púlpito, molestados, llevados a prisión, como el abate Linsolas, en Saint-Nizier de Lyón. En algunos lugares las mujeres fieles a la iglesia refractaria eran atacadas por brutos y harpías que las golpeaban y las azotaban, levantándoles las sayas, hasta que se desvanecían.

En la puerta de Santo Tomás de Aquino, de París, fue colocado un manojo de varas, con esta inscripción: «Aviso a los devotos aristócratas: medicina purgante, distribuida gratis.» La Casa de los Irlandeses, aunque posesión extranjera, fue invadida, y los católicos que allí asistían a un oficio fueron maltratados de tal manera que uno de los sacerdotes cayó enfermo y murió. Los espíritus más razonables comenzaron a inquietarse. Una carta abierta, dirigida a la Asamblea, causó sensación; su autor decía a los Constituyentes: «Llamados a regenerar a

1. Al pie de la letra, «vieja guitarra», o simplemente una exclamación burlesca; por razones eufónicas conservamos el remoquete original. *(Nota del Traductor.)*

Francia..., estáis conduciendo a la Nación a su ruina.» Aquel iluminado profeta no era otro que uno de los jefes del partido filosófico, autor de la *Histoire politique et philosophique des Indes*, el abate Raynal.[1]

Ante semejante situación la Asamblea intentó llegar a un compromiso. Cuando la dirección del departamento de París autorizó a los seguidores de todos los cultos a abrir sus templos en edificios privados y estallaron violentas manifestaciones porque M. de Pancemont, antiguo cura de San Sulpicio, no juramentado, quiso hacer uso de tal derecho, la Constituyente se hizo cargo del asunto. Talleyrand se pronunció a favor de «una libertad de conciencia plena y entera». Sieyès le apoyó y, a pesar de Talleyrand, fue votado un decreto de tolerancia. ¿Qué resultados dio esa libertad? El nuevo clero apenas podía admitirla, puesto que no ignoraba que sus iglesias quedarían vacías. En todas partes, lo mismo en París que en las provincias, los sacerdotes juramentados buscaron la ayuda de los clubs jacobinos, con el fin de eliminar a sus rivales. En el Finisterre, por ejemplo, se obligó a los refractarios a retirarse a cuatro leguas de distancia de su antigua residencia.

Después, los acontecimientos políticos —determinados a su vez por la crisis religiosa— no tardaron en hacer imposible un acuerdo. En la Pascua de 1791, habiendo querido el Rey dirigirse a Saint-Cloud para recibir el Sacramento de manos de un sacerdote fiel, el populacho, amotinado por la campana de Saint-Roch, se opuso a ello. Herido en sus más profundas convicciones, Luis XVI se resolvió entonces a aceptar el plan de evasión que desde hacía tiempo le proponían. El 20 de junio partía con toda su familia hacia la frontera del Este, donde debía acogerle el ejército de los emigrados. Sabido es qué triste fin tuvo aquella aventura, mal preparada y peor ejecutada. Cuando en Varennes el jefe de postas, Drouet, detuvo el coche del monarca, la misma Monarquía se arruinó y con ella la causa de la Iglesia fiel, cuya suerte parecía ligada a la de la realeza.

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

La Revolución contra la Iglesia

La Asamblea Constituyente se disolvió, el 30 de septiembre de 1791, en un clima pesado. Los oradores tuvieron buen empeño en celebrar abundantemente sus méritos y explicar que la Revolución había concluido, y que todo volvería en adelante al orden. Esos discursos no convencieron a nadie más que a ellos. La derecha acusaba a los Constituyentes por su absurda política religiosa. Los fusilamientos del 17 de julio, cuando los manifestantes de la izquierda fueron ametrallados en el Campo de Marte, dejaban un recuerdo rencoroso. En los clubs el tono iba subiendo; aristócratas, sacerdotes no juramentados, emigrados, todos esos enemigos del pueblo, confundidos, eran diariamente denunciados a la pública vindicta. En todas partes la recogida y confiscación, en los conventos y capillas, e incluso en iglesias parroquiales, de los inapreciables tesoros allí acumulados daba lugar a tráficos sórdidos, que los católicos fieles denunciaban vehementemente con toda razón. No necesitaba casi de pretexto la guerra religiosa para estallar de un momento a otro.

La nueva Asamblea, llamada *Legislativa*, elegida para poner en movimiento al nuevo régimen nacido de la Constitución, se manifestó desde sus comienzos mucho más hostil a la Iglesia que la precedente. ¿Deseaba de veras la persecución? Sin duda que no. Por lo demás, ¿quería de veras alguna cosa? Pocas Asambleas se han revelado más inconsistentes que aquélla, y más sometidas a pasiones e influencias. Las derechas —los *«Feuillants»*,[1] como se les llamaba, por el nombre del convento en que se reunían en club—, que deseaban la paz religiosa, quedaron desacreditados por la calaverada del Rey. El elemento motor, la izquierda, conducida por el parisiense Brissot y el bordelés Vergnaud —«Brissotinos» o «Girondinos»—, contaba con gran número de burgueses, volterianos y roussonianos, de los que algunos deseaban que el Régimen trabajara de acuerdo con la iglesia

1. Así se llaman ciertos religiosos que siguen la Regla de San Bernardo. *(Nota del Traductor.)*

Pío VI condena la Constitución civil del clero (arriba, portada de uno de los dos breves pontificios). Periódicos y grabados revolucionarios se desatan contra el Papa: abajo, a la izquierda, una caricatura muestra a Satanás, inspirándole un breve (Scolasticat des Fontaines); arriba, a la derecha el 6 de abril, en el Palacio Real, se prende fuego a un maniquí representando al Papa (Grabado de Berthault); abajo, a la derecha, otra caricatura con esta leyenda: «El breve quemado en el Palacio Real el 4 de mayo de 1791... al lado hay un maniquí que representa a Su Santidad». Sección de Estampas. Bibliothèque Nationale.

BREF

DU PAPE PIE VI,

à S. E. M. le Cardinal de la Rochefoucault, M. l'Archevêque d'Aix, & les autres Archevêques & Evêques de l'Assemblée Nationale de France, au sujet de la Constitution civile *du Clergé, décrétée par l'Assemblée Nationale.*



1791.







juramentada, y sólo con ella, mientras que otros se manifestaban francamente ateos. Entre ambos partidos, una masa amorfa sería pronto dominada por el miedo. El clero ya no estaba representado más que por una veintena de miembros, todos juramentados, desde luego, y la mayor parte de opinión virulenta; uno solo, Le Coz —un poco ligero de cascos—, se mostraba valeroso. ¿Pertenecía la verdadera autoridad a ese conjunto de hombres llenos de incertidumbre? Más bien se hallaba en las manos de los clubs, los de los jacobinos y los de los *Cordeliers*,[1] sobre todo, en los que el ateísmo había hecho tales progresos, que el mismo Robespierre provocaba la risa cuando hablaba de la Providencia; estaba en las manos de la turba parisiense, de los *sans-culottes* igualitarios, anticlericales y dispuestos a armarse de picas; y estaría pronto en las manos de la *Comuna insurreccional de París* que, a partir del 10 de agosto de 1792, dirigida por hombres violentos, pesaría en los acontecimientos mediante la constante amenaza del motín popular. La Iglesia romana pasaría de «tolerada» a «sospechosa». Y la Revolución, que en los eufóricos tiempos de 1789 pensaba poder ganarse a la Iglesia, se volvería ahora contra ella.

Apenas reunida, el 1.° de octubre de 1791, la Legislativa, se le planteó la cuestión religiosa. El 17 decidió cerrar las dos grandes escuelas de teología, el Colegio de Navarra y la Sorbona, cuyos maestros habían rechazado el juramento casi unánimemente. Un miembro de la Asamblea propuso generalizar la medida tomada en el Finisterre y confinar a diez leguas de sus residencias —¡se hacían progresos!— a todos los sacerdotes no juramentados. Después Fauchet, obispo constitucional y diputado de Calvados, reclamó la supresión de toda pensión y sueldo a cualquier sacerdote que se negara a jurar. Ese obispo *sans-culotte* adornó su requisitoria con declaraciones de este género: «Al lado de los sacerdotes refractarios, los ateos son ángeles.» La apasionada discusión duró varias semanas: por último, el 20 de noviembre, a propuesta de Francisco de Neufchâteau, fue votada una ley que extendía la obligación del juramento a todos los eclesiásticos, «so pena de ser considerados sospechosos de rebelión contra la ley y de malas intenciones contra la Patria»; en cada comuna se redactaría la lista de los juramentados y los refractarios: estos últimos serían vigilados por el directorio comunal y considerados responsables en caso de tumultos de origen religioso. «¡Sospechosos! —observa André Latreille—. Así surgía la palabra de todos los terrores, fija sobre una clase de hombres aún no juzgada, pero ya considerada punible.» Permaneciendo en París, fuera de la Asamblea, pero con una autoridad considerable, Monseñor de Boisgelin observó: «¿Qué derecho es ese que la Asamblea se atribuye, no para hacer leyes que castiguen los crímenes, sino para crear crímenes mediante leyes?»

¿Qué haría el Rey? La Constitución le reconocía el *derecho de veto*. ¿Lo usaría? En tal caso quedaría en suspenso la aplicación del decreto contra los sacerdotes. Encerrado de hecho en las Tullerías desde la triste jornada de Varennes, Luis XVI había evolucionado mucho. Reprochábase el haber sido demasiado blando en el instante en que comenzaron los acontecimientos. En el terreno religioso, su conciencia sufría por la aprobación dada por él a la Constitución Civil, y todas sus simpatías estaban del lado de los sacerdotes que se negaban a jurar. A su lado, una luminosa figura —que era al mismo tiempo un carácter de acero—, su joven hermana Madame Elisabeth,[1] ejercía gran influencia. Mientras sus hermanos y tías habían emigrado, ella prefirió compartir el destino de la familia real, y su gracia sonriente, su bondad, su valor, ponían un poco de ánimo en medio de aquella existencia tan poco feliz. Profundamente cristiana, alma mística, fundadora de una asociación piadosa consagrada a los Corazones de Je-

1. Como en el caso precedente, y según se dijo anteriormente, estos nombres derivan de iglesias o conventos donde se reunían los clubs; el de los «Cordeliers» ocupaba el antiguo convento de franciscanos, así llamados por el pueblo francés. *(Nota del Traductor.)*

1. Ver Elisabeth de Francia en *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

sús y María,[1] no cesaba de recordar a Luis XVI sus deberes de cristiano. Hubiera querido que, recogiendo la idea de su abuelo Luis XIII, el Rey consagrara públicamente su Reino al Sagrado Corazón: y llegó a redactar el texto de la consagración, que más tarde había de encontrarse entre sus objetos, en una pequeña cartera de piel azul. El Rey no la siguió hasta allí; pero al menos tomó una valerosa decisión. Opuso su veto al decreto del 29 de noviembre.

¿Estaba aún a tiempo de reaccionar? ¿Era acaso posible? La resolución de Luis XVI era cierta: cuando uno de sus ministros *feuillants* le sugirió por prudencia que empleara en adelante a sacerdotes juramentados para el servicio de su capilla, se negó con vehemencia. Pero faltaba a aquel hombre de bien un adecuado tono real para hacerse obedecer. En vano Boisgelin le pedía que hiciera un llamamiento a su pueblo, que planteara en términos solemnes la cuestión religiosa y las amenazas que pesaban sobre ella. La Asamblea, que, por el momento, había reaccionado lentamente al veto real, se rehízo; y muy pronto reanudaría el ataque contra la iglesia romana. El Breve pontificio que fulminaba con la excomunión al clero juramentado fue conocido en Francia en abril de 1792 y provocó una viva agitación, en tanto que los acontecimientos de la política, tanto interior como exterior, no tardarían en establecer en Francia un clima de angustia propicio a los peores excesos.

La primavera de 1792 señaló un giro decisivo en la marcha de la Revolución. Los *sansculottes*, agrupados militarmente en secciones, no cesaban de cobrar influencia. En marzo, fuera por prudencia, fuera por política acomodaticia a lo peor —la que aconsejaba María Antonieta—, el Rey envió a su ministro *feuillant* para que confiara el poder a los «brissotinos», Roland y el general Dumouriez. Estos, desde hacía tiempo habían puesto en su programa la guerra contra Austria y demás Estados culpables de albergar a los emigrados, con la secreta idea de que una victoria francesa acabaría de colocar al Rey en las manos de su partido; además, la Corte deseaba también esa guerra, por razones diametralmente opuestas, contando con la derrota. El 20 de abril, la Asamblea la declaró «al Rey de Bohemia y Hungría».[1] De pronto, esa Europa que se había mostrado hasta entonces indiferente al peligro en que se hallaban la monarquía y la religión en Francia, fingió emprender una cruzada contra los ateos revolucionarios. La Santa Sede, aún llevando a cabo una política de efectiva neutralidad, se halló de todo corazón y con toda su influencia en el bando de los pseudo-cruzados. El abate Maury, definitivamente instalado en Roma, rodeado por Pío VI de la más halagüeña amistad —*«mío caro* Maury», le decía el Pontífice—, nombrado sucesivamente Arzobispo de Nicea y Cardenal, sería enviado como embajador extraordinario para negociar con Francisco II de Austria las condiciones de la paz futura y el restablecimiento de la Sede Apostólica en sus derechos sobre Aviñón. Por lo tanto, los católicos franceses fieles a Roma debían representar el papel, no sólo de rebeldes a la ley, sino de traidores a la Patria. Y cuando, en los primeros encuentros, la derrota puso en peligro a esa Patria, se alzó naturalmente una oleada de anticlericalismo.

En la Asamblea, el Viernes Santo, 6 de abril, comenzó un debate sobre la prohibición del hábito eclesiástico y la supresión de todas las congregaciones religiosas; el 28 de abril, las dos medidas habían sido votadas. Hecho revelador del cambio operado en los espíritus: la Asamblea, que el año anterior había seguido en corporación a la procesión del Corpus, en 1792 se negó a hacerlo oficialmente. En todas partes, lo mismo en París que en las provincias, producíanse incidentes violentos entre los católicos «romanos» y los fieles a la iglesia constitucional. Los jacobinos acudían a quejarse a la Asamblea de que los devotos les habían apaleado por no haber saludado al Santísimo; los curas juramentados eran molestados por unos, y

1. En el tesoro de la catedral de Chartes se ve aún una especie de custodia formada por dos corazones enlazados, ofrendada por Mme. Elisabeth, en 1790.

1. Francisco II, que sucedió el 1.° de marzo a su padre Leopoldo, no había sido elegido aún Emperador.

los no juramentados, por los otros. De Marsella, los sacerdotes fieles eran «expulsados como perros»; en Lyón, en Calvados y en otros sitios, se habían cometido odiosos excesos contra mujeres sospechosas de «fanatismo». El clima se iba haciendo explosivo.

El 27 de mayo, la Legislativa, a propuesta de Guadet y Benoiston, votaba un decreto que sometía a la «deportación» —es decir, al exilio— más allá de las fronteras a cualquier eclesiástico al que veinte ciudadanos denunciaran como no juramentado y al que el distrito reconociera como tal. Todo sacerdote susceptible de deportación que fuera cogido en Francia, sería condenado a diez años de cárcel. Desde entonces, los sacerdotes se hallaban entregados a la malevolencia de los denunciantes, o al capricho de los administradores. El texto votado concluía con el artículo: «El presente decreto será llevado en el mismo día a la sanción del Rey».

Y fue, en efecto, y con él otros dos decretos que los brissotinos habían hecho votar para acabar de desarmar al Rey: uno licenciaba su guardia; el otro, convocaba en París a 20 000 guardias nacionales de los departamentos. Por segunda vez se mostró firme Luis XVI. Opuso su veto al decreto de proscripción de los sacerdotes, y al tercero, que hubiera llevado a la capital a los peores de los «federados». Y como Roland le dirigiera una carta insolente —redactada además por su mujer, una joven excesivamente apasionada—, el soberano no vaciló en devolverla y aceptar la dimisión de Dumouriez que, hasta el máximo, se empeñó en demostrarle que su resistencia no conduciría más que a la ruina de la religión y del clero. Parece ser que, desde aquel momento, Luis XVI había hecho el sacrificio de su vida —así lo dijo a Dumouriez— y que quería rescatar ante Dios lo que él llamaba su «falta», su aceptación de la Constitución civil. ¿Fue esa resolución lo que dio súbitamente a aquel hombre débil esa fuerza extraña? El 20 de junio, cuando los de las secciones, conducidos por el cervecero Santerre, invadieron las Tullerías, gritando durante horas: «¡Abajo el veto! ¡Mueran los curas», bloqueado en el alféizar de una ventana, el Rey aceptó cubrirse con el gorro rojo de los revolucionarios y beber un vaso de vino «a la salud de la Nación», pero se negó a ceder en lo esencial y volverse atrás en lo referente al veto. Nunca «sacrificaría su deber», dijo.

La situación era trágica. Es verdad que la humillación infligida al monarca provocó un movimiento de indignación en casi todas las provincias, al que se asoció La Fayette, que había corrido a París desde su cuartel general. E incluso el 7 de julio, en la Asamblea —donde el motín de las Tullerías había hecho pésimo efecto—, después que el buen Obispo constitucional de Lyón, Lamourette, hubo pronunciado unas palabras tan enternecedoras, que los diputados de los diversos partidos se abrazaron,[1] el Rey, conducido a la sesión, fue objeto de aclamaciones. Pero en todas partes se caldeaban los ánimos. Sin tener en cuenta el veto real, muchos administradores de provincias hicieron arrestar a los sacerdotes no juramentados. En el Mediodía, los «patriotas», armados de nervios de buey, invadieron los lugares de culto y hasta, en plena noche, las casas de los sospechosos de «fanatismo».

Y todo fue bastante peor cuando, a comienzos de julio, se agravó la situación militar y 50 000 prusianos, con 5 000 emigrados, avanzaron sobre la frontera del Este, mientras el duque de Brunswick (25 de julio) amenazaba estúpidamente con la destrucción de París, y en una atmósfera de pánico y de grave fervor, la Patria era proclamada «en peligro». Abriéronse las listas de voluntarios, que en seguida estuvieron cubiertas de nombres. El 10 de agosto, la Comuna insurreccional de París, tras la cual actuaba el «cordelier» Danton, invadió y saqueó las Tullerías, tirando por tierra a la vieja Monarquía capeta; el Rey fue encerrado en el Temple con los suyos; un «Comité ejecutivo provisional» ejercía el poder en una Francia dividida, en la que se desencadenaba la pasión antirreligiosa. En París, la Comuna hacía arrestar a todos los miembros del clero conocidos como no juramentados: muchos centenares... En las provincias,

1. De donde la expresión «beso Lamourette», para indicar una señal de público acuerdo que, de hecho, no sirve para nada.

lo mismo en Normandía que en el Lemosín y en Provenza, los sacerdotes eran asesinados: el Obispo constitucional Roux, de Marsella, trató en vano de salvar a unos desdichados franciscanos a los que linchó la muchedumbre. En la Asamblea, el miedo era demasiado grande para que se intentara oponerse a las violencias. Por el contrario, se votaban, con el brazo en alto, medidas anticlericales y decretos de descristianización; se declaraba anulado el veto de Luis XIII; se insistía en la orden de suprimir las congregaciones que todavía quedaran; repetíase la prohibición de vestir el hábito talar; se reforzaba, por último, el régimen de deportación que fulminaba a los sacerdotes no juramentados; y los que, en adelante, fueran cogidos en Francia, serían llevados a la Guayana.

En un clima de locura, en una psicosis de traición, en la creciente inhibición de todas las autoridades regulares, desbordadas por las masas sin freno, se produjo el atroz acontecimiento que iba a poner entre la Revolución y la Iglesia un inexpiable río de sangre.

Las matanzas de septiembre

A principios de septiembre, la situación militar había empeorado aún más. Después de Longwy, caía Verdún. La invasión prusiana parecía no hallar ya obstáculos. En la Asamblea reinaba el miedo; vaciábase la sala del *Manège;* muy pronto, de los 700 miembros no quedarían más que 300, pues los demás habían huido. En el Gobierno, Danton había eliminado prácticamente a sus colegas, y, aunque fuera ministro de Justicia, nada hacía por calmar las pasiones, que llegaban al paroxismo. Y la misma Comuna, la Comuna insurreccional de París, dirigida por Marat, Chaumette y Hébert, se veía obligada a seguir a quienes ella misma pretendía dirigir. «Todos aquellos —afirma el historiador izquierdista Gérard Walter— que detentaban al menos una ínfima parte del legítimo poder, lo han dejado escapar de las manos, presa de una especie de pánico general.» En su *Ami du Peuple*, Marat escribía, reclamando el levantamiento en masa: «¡Ciudadanos: el enemigo está a nuestras puertas! Que no quede detrás de nosotros en París un solo enemigo para regocijarse de nuestras derrotas y asesinar en nuestra ausencia a nuestras mujeres e hijos.» Eso era un llamamiento a la matanza: y fue bien oído por todos.

El drama comenzó en la tarde del domingo 2 de septiembre, cuando una banda de seccionarios sacó del carruaje en que se conducía a la prisión a tres sacerdotes refractarios y los colgó. Esa fue la señal de las matanzas que durarían más de cuarenta y ocho horas. Su escenario fueron la mayor parte de las prisiones en las que estaban hacinados los sospechosos. Tantas veces han sido descritas las escenas atroces, que se duda en repetirlas todavía; en la pálida claridad de los viejos patios de los conventos convertidos en prisiones, a la luz de las antorchas y bujías —porque los sedicentes tribunales funcionaron incluso de noche—, esas escenas adquirieron un siniestro relieve, que no alcanzan a dibujar los relatos cien veces repetidos. Por acostumbrado que esté el lector del siglo XX al horror de matanzas peores aún en cuanto al número de las víctimas, no se releen sin un estremecimiento las *memorias* en que los pocos supervivientes y los testigos de aquellos dramas nos los han contado. El lúgubre Maillard, pálido, con la tez de tísico, llama uno tras otro a los prisioneros, para un simulacro de juicio; sobre la mesa de aquel «tribunal», en medio de los papeles, hay pipas y botellas; los asesinos, dispuestos en doble hilera junto a la puerta por la que salen los condenados, los abaten a golpes de sable y de porras; las víctimas más notables sufren aún peores suplicios, como la encantadora Princesa de Lamballe, cuyo cadáver fue ultrajado, descuartizado y su cabeza llevada en lo alto de una pica ante la Reina María Antonieta... En la abadía de Saint-Germain-des-Prés, en la prisión de San Fermín, en el antiguo convento de Carmelitas, produjéronse idénticas escenas. En el patio del actual «Seminario de los Carmelitas», entre los dos brazos de la pequeña escalera de usados peldaños por los que descendieron los condenados, una lacónica inscripción —*Hic ciderunt*— recuerda sus sufrimientos, su heroísmo y también su martirio,

porque no hay duda de que un buen número de aquellos seres murió por la fe.

Se calcula en más de un millar, y pudieron ser mil cien, las víctimas de los «septembristas». Entre ellos ha podido contarse a casi 250 sacerdotes, entre ellos el viejo Arzobispo de Arlés, Monseñor de Lau, y los dos La Rochefoucauld, Obispos de Beauvais y de Saintes. ¿Puede decirse que las matanzas han sido dirigidas, en sí mismas, contra la Iglesia? Tal vez no. Los sacerdotes refractarios arrojados en las cárceles quedaban confundidos para los *sans-culottes* en el mismo odio en que envolvían a todos los pretendidos enemigos de la Revolución. Por otra parte, el empeño en «vaciar las prisiones», según la frase de Marat, fue seguido de modo tan total, que en algunos lugares, como en la Salpêtrière, se llegó a asesinar a prisioneros de delitos comunes, a prostitutas que se hallaban allí en tratamiento y hasta a niños de diez años. Pero lo que es seguro es que a todos los sacerdotes conducidos ante los falsos tribunales para ser interrogados antes de entregarlos a los verdugos, se les hizo esta pregunta: «¿Has prestado juramento?» Y que ni uno solo quiso salvar la vida mediante una mentira. Violette, que presidió las ejecuciones en la sección de Vaugirard, contaba después del drama: «No lo comprendo: tenían aspecto feliz e iban a la muerte como a unas bodas.» La Iglesia ha beatificado, en 1926, a aquellos confesores de la fe.

Terrible fue la impresión causada por aquellas matanzas. Tanto más que, al día siguiente, el Comité de vigilancia de la Comuna de París enviaba a las provincias un acta, redactada por Marat, en que el hecho se presentaba como «un acto de justicia indispensable» y donde se invitaba a los patriotas a «adoptar ese medio tan necesario». De hecho, aquel movimiento no fue muy imitado: hubo bastantes matanzas en Versalles, en Meaux y Lyón, cerca de Autun, en Antibes y en Normandía; fueron asesinados sacerdotes, entre ellos Monseñor de Castellane, Obispo de Mende, que murió ejecutado en Versalles; pero el número de los eclesiásticos asesinados fuera de París fue bastante bajo. Del profundo horror que suscitó aquel acontecimiento, nos ha quedado un tremendo testimonio de mano de la bella Manón Roland, la egeria de los brissotinos, cuyo marido era entonces ministro del Interior: «¡Si conocierais los terribles detalles de esas expediciones! —escribía a un amigo—. Las mujeres brutalmente violadas antes de ser despedazadas por esos tigres; los intestinos cortados, llevados como turbante; las carnes humanas comidas cuando aún sangraban... Vos conocéis mi entusiasmo por la Revolución; pues bien: ¡me avergüenzo!» Una indeleble mancha de sangre ensuciaba al nuevo régimen. Y aunque, poco después, el 20 de septiembre, la victoria de Valmy alejó el miedo a la invasión, la marcha de la Revolución hacia un sistema de Terror precipitaría su carrera. La siniestra máquina del doctor Guillotin, en servicio desde hacía poco, se levantaba ahora permanentemente —desde el 18 de agosto— en la plaza de Luis XV, frente a las Tullerías. Y uno de los más terribles entre los revolucionarios, el «comunista» Babeuf, escribiría muy pronto esta máxima en la que ha podido leerse la confesión de que, tras los asesinos, había manos conductoras invisibles: «Es necesario obligar al pueblo a realizar actos que le impidan retroceder.»

Tras el decreto de proscripción y las matanzas, la Iglesia fiel a Roma se hallaba terriblemente amenazada. Gran número de sacerdotes se pusieron en camino para el exilio. ¡Dichosos los que no vivían muy lejos de alguna frontera! Incluso con un pasaporte del directorio de su departamento, el desplazamiento era bien poco seguro a través de una Francia febril, en la que los *sans-culottes* estaban dispuestos siempre al golpe de sable. Muchos de aquellos proscritos conocieron penosas aventuras antes de hallar en el extranjero un refugio que, como veremos, no siempre fue agradable. En el rudo invierno de 1792-1793 perecieron decenas de aquellos desgraciados en las alturas de los Alpes o de los Pirineos, o en los campos cubiertos de nieve.

Otros, los más animosos —y no siempre los más jóvenes—, se negaron a una separación que les semejaba una huida. Comenzó entonces a organizarse esa resistencia secreta, esa verdadera «guerrilla de Dios» que, durante los años del Terror, iba a mantenerse en toda Francia y sobre todo en París. No solamente un gran nú-

mero de sacerdotes que permanecieron en sus puestos se adhirieron a ese movimiento, preparando retiros seguros, lugares de culto más o menos secretos, constituyendo una verdadera red clandestina, sino que vinieron hombres de las provincias para ayudarles, voluntariamente, en esa labor cada día más difícil y peligrosa. Así fueron esos dos amigos, que llegaron de la Bretaña, dos individuos sorprendentes, el antiguo jesuita P. de Clorivière,[1] gran director espiritual y hombre de acción, y el rector Cormaux, de Plaintel, cerca de Saint-Brieuc; así también el Obispo de Saint-Papoul, Monseñor de Maillé de la Tour-Landry, extraordinaria figura de sacerdote impávido que en ausencia del arzobispo emigrado, iba a asumir la autoridad episcopal en la capital (junto con los vicarios generales) y que, habiendo logrado escapar a la guillotina, ayudará más tarde poderosamente a la reorganización del culto. A finales del invierno, cuando el Terror iba a comenzar, la Iglesia fiel estaba dispuesta para enfrentarse con su trágico destino.[2]

Y sin embargo, sentíase secretamente dividida. El 14 de agosto, la Legislativa había hecho obligatorio para todos los ciudadanos —y «a fortiori» para los sacerdotes— un nuevo juramento: decididamente, se trataba de una manía. «Juro ser fiel a la nación, y mantener la libertad y la igualdad o morir en su defensa.» La fórmula era muy vaga y no parecía que sacerdote alguno, por «romano» que fuese, hubiera de rechazarla. Pero, ¿no constituía el simple hecho de prestar ese juramento un reconocimiento del nuevo régimen? ¿No sonaba a *sansculotte* ese vocabulario de libertad e igualdad? La situación era delicada. Tranquilo en Roma, Maury condenaba vehementemente el juramento, enorgulleciéndose de reflejar la opinión del Papa que, por su parte, nada decía. En París, el «internuncio» Salamon, prisionero en los Carmelitas, también lo condenaba, con mayor mérito, pero sin darse cuenta de que su actitud iba a impulsar a la heroica intransigencia a las futuras víctimas de septiembre; porque, en fin, cuando Maillard y sus seguidores preguntaron a los sacerdotes: «¿Habéis jurado?», ¿a qué juramento aludían, al del 14 de agosto o al de fidelidad a la Constitución Civil del Clero? De la otra parte, santísimos sacerdotes —y en primer lugar M. Emery, el valeroso Superior de San Sulpicio, que se había negado a abandonar su vacío seminario— pensaban que ese juramento no suponía referencia alguna a la Constitución, y como —según formales declaraciones del informador Gensonné— no tenía ningún sentido religioso, era lícito, y que al no prestarlo el clero fiel parecía unir su suerte a la de la causa monárquica y, por lo tanto, a la contrarrevolución y a la traición, y que era mejor preservar el porvenir no permitiendo que sólo los constitucionales aseguraran el culto católico. La discusión sobre este asunto iba a durar varios años, y sería muy agria, acumulando confusión y añadiendo más angustia y más desorden.

En cuanto a la iglesia constitucional, también ella sentía en su seno crecer la inquietud. Los sacerdotes y obispos que sinceramente habían aceptado la Revolución, con la esperanza «de ver el renacimiento de la Iglesia primitiva», aparecían ahora decepcionados. Los ciudadanos —normalmente poco numerosos— que acudían a sus misas mostrábanse con frecuencia poco edificantes. Los administradores, encargados de protegerlos, no vacilaban en utilizarlos como lacayos del poder ordenándoles que justificaran desde el púlpito las medidas votadas en la Asamblea. Los palacios episcopales eran arrebatados a sus ocupantes; el motivo era su esplendor, «que no convenía a la simplicidad del estado eclesiástico». Prohibiéronse las procesiones en las calles.[1] Los objetos de culto y de piedad, incluso

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

2. Desde finales de 1791 comenzaron a funcionar «escuelas refractarias» clandestinas. El párroco de Bitche en el Mosela, desde el fondo de su escondrijo, enviaba a sus ovejas una circular detallada, explicándoles donde debían ir a clase sus hijos. Una institución de Puy-de-Dôme escribía a la Asamblea que los sacerdotes no juramentados «seducen y obligan a los padres a entregarles sus hijos para empequeñecer sus almas y ahogar en ellas los principios de la Naturaleza».

1. Con todo, hubo una el 15 de agosto de 1793 a la que los miembros de la Convención pudieron asistir, con permiso de aquélla.

los crucifijos, fueron sacados de las iglesias, y su bronce fundido. Quedaba prohibida la más pequeña limosna o donativo: ¡Ay del vicario que aceptara una ofrenda por un bautismo o un matrimonio! Peor aún: en nombre de la libertad, el matrimonio de los sacerdotes fue autorizado, y los obispos recibieron la prohibición de castigar a sus subordinados que ejercieran aquel derecho. Hundíanse las bases mismas de la sociedad cristiana que los juramentados habían creído preservar. La Asamblea instituía el divorcio, el 20 de septiembre, en vísperas de su disolución, y el mismo día establecía el «estado civil», arrebatando así a los sacerdotes constitucionales todo medio de presionar a los fieles, ya que en adelante ni el bautismo, ni el matrimonio, ni el entierro eclesiástico tendrían valor alguno legal. El «castigo del cisma», como dice el abate Sicard, se abatía sobre la iglesia revolucionaria, infligido por aquellos mismos que parecían sus aliados. Se acercaba la hora en que la Revolución no se enfrentaría sólo con la Iglesia, sino también con Dios.

La insurrección del oeste

La política religiosa del nuevo régimen, y de modo especial las medidas de excepción contra los sacerdotes no juramentados, trajeron consigo otra consecuencia, un acontecimiento cuya trascendencia iba a ser considerable. El oeste de Francia se sublevó: no solamente la Vendée, como haría creer la fórmula con que de ordinario se designa a aquella verdadera guerra, sino más o menos todo el país que se extiende desde el norte del Poitou hasta la Bretaña y a los confines de Normandía, región bastante más salvaje entonces que en nuestros días y donde, durante cuatro años, entre los campos de ginestas y aliagas, en torno a los pequeños villorrios que salpican el paisaje, a lo largo de los caminos hundidos, propicios a las emboscadas, iba a desarrollarse una lucha atroz. ¿Lucha solamente religiosa en sus motivos? No: porque la adhesión a la causa realista intervendría también en su estallido, por más que la fidelidad a la Iglesia católica y romana constituyera sin duda alguna el móvil mayor de aquel valor que muy pronto se haría legendario. Guerra terrible y dolorosa, como puede serlo una guerra civil, que es al mismo tiempo religiosa: pero sobre ella se difundía la luz más noble, la de la juventud heroica y el sacrificio aceptado.

Sin embargo, la Revolución no había sido mal acogida en sus comienzos por aquel campesinado pobre y temperamentalmente igualitario. En la época del «Gran Miedo» los labriegos habían saqueado incluso los palacetes burgueses. La venta de los bienes nacionales se había realizado en la más perfecta calma: como ya hemos visto, los sacerdotes e incluso los nobles adquirieron algunos de aquellos bienes. Las dificultades comenzaron con la Constitución Civil del Clero y el famoso juramento. Pocos dispuestos a jurar hubo en toda la región, apenas uno entre cada cuatro o cinco, por término medio. Y cuando fue necesario sustituir a los párrocos se tuvo buen cuidado en repetir los escrutinios: muchas parroquias quedaron sin titulares constitucionales; otras rechazaron a aquellos que se les proponía.[1] La agitación comenzó en la

1. A manera de ejemplo de la resuelta hostilidad de las gentes de la Vendée para con el clero constitucional, he aquí la carta dirigida el 22 de abril de 1792, a los administradores del distrito de Clisson por el Consejo General de Boussay (Loira-Inf.): «El Consejo General de la Comuna se ha reunido para tomar acuerdo acerca de la carta que hemos recibido del distrito de Clisson, del 20 de abril de 1792, año IV de la Libertad, en la que ustedes nos ofrecen un sacerdote constitucional para nuestra parroquia de Boussay, a lo que os responderán Señores todos de una vía (*sic*) unánime que no queremos en absoluto. Nuestro deseo es tener a M. Pierre Joseph Gautret, nuestro antiguo rector legítimo, que desde que está en nuestra parroquia ha cubierto muy bien estas funciones de su ministerio; la mayoría de todos los feligreses lo desean y preferimos quedarnos sin cura que tener un constitucional al que no conocemos. Además, señores, ustedes saben que la libertad se ha decretado en Francia...» (Extracto de los archivos parroquiales de Boussay, amablemente comunicado por Yves Chéneau, alcalde de Boussay.)

Vendée, y todo el país fue atravesado por un estremecimiento; en mayo de 1792 los alcaldes y oficiales municipales de treinta y cuatro Comunas de las Mauges se reunieron en la Poitevinière para conversar acerca de la situación; en agosto, en Châtillon hubo una revuelta de unos seis a diez mil hombres, que fue reprimida por la guardia nacional. En todas partes los párrocos juramentados, muy mal recibidos, debían apelar, para mantenerse, a la guardia nacional, acogida por los campesinos con golpes de hoces y horcas. Aquéllos, en represalia, la emprendían con las iglesias, capillas y procesiones: Saint-Laurent de la Plaine y Belle-fontaine, lugares de peregrinación muy frecuentados, y donde, según se aseguraba, había aparecido la Virgen María, fueron también atacados.

El incendio estalló en marzo de 1793. Todo el invierno se mantuvo el rescoldo. Las primeras proscripciones de sacerdotes habían comenzado en otoño, y la noticia de las matanzas de septiembre llegó hasta las más apartadas aldeas. A finales de enero, la de la ejecución del Rey hizo aún peor impresión. El 3 de marzo, día de mercado en Cholet, se supo que las gentes de París acababan de decidir que los mozos fueran alistados y enviados al ejército. ¡Era demasiado! Aquellos campesinos, tan apegados a sus tierras; esas madres, a quienes la inmoralidad de los campamentos espantaba, se indignaron. Los quinientos jóvenes de los lugares vecinos que habían acudido al mercado juraron públicamente no aceptar jamás la milicia; al día siguiente estallaron las primeras algaradas entre ellos y los guardias nacionales. Las autoridades locales no tomaron la cosa en serio y ordenaron el sorteo de los alistados, cometiendo el error de realizarlo en los centros de distrito, lo que suponía la reunión en ellos de grandes grupos de hombres; en muchísimos lugares estallaron incidentes; según se decía, seiscientas parroquias habían entrado simultáneamente en acción. El 11 de marzo, en Machecoul, los guardias nacionales intentaron imponer el sorteo, lo que costó la vida a treinta de ellos. El 12, en Saint-Florent-le-Vieil se dispersaban los soldados del gobierno, abandonando un cañón en manos de los amotinados. Al saberlo, un joven cochero y buhonero de un pueblo vecino, Le-Pin-en-Mauges, abandonó la artesa donde hacía el pan de sus hijos y, subiendo al campanario de la iglesia, arrancó de allí la bandera tricolor y corrió a ponerse al frente de los rebeldes; se llamaba Cathelineau. Al día siguiente era ocupada la población de Chemillé; al otro, Cholet. Así, al grito de «¡Viva la Religión!», se levantaba en armas toda la Vendée.

Evidentemente, las operaciones militares no son objeto de una historia religiosa. Además, no puede hablarse de operaciones militares más que en una región bien delimitada y durante un período determinado. No hubo verdadera guerra, en el sentido clásico de la palabra, más que en la Vendée propiamente dicha, la «Vendée Militar», cuyo centro surge en la «Cruz de las tres provincias» —Anjou, Bretaña, Poitou— elevada en Boussay, con una tentativa de expansión al norte del Loira. Y habiendo concluido, en diciembre de 1793, los movimientos estratégicos, no quedaron más que operaciones de guerrillas, en las que ya no había, para defender la religión,[1] más que francotiradores o pequeños «comandos». En cuanto a la insurrección bretona, que comenzó más tarde y debía prolongarse hasta 1797, apenas tuvo nunca otro carácter que el de la anterior: las «bandas de *chouans*»,[2] en cuyas filas se mezclaron falsos salineros y aventureros con católicos convencidos y con realistas, nunca tuvieron la talla de los ejércitos de la Vendée, ni en este caso se trató de levantamiento de todo un pueblo.

Al poco tiempo de la rebelión de 1793, los de la Vendée se habían organizado. Constituyóse un verdadero y gran ejército: se le había

1. Y hay que señalar aún que en el oeste de la Vendée, la región de marismas, el elemento de «jacquerie» tuvo importante papel. En Machecoul, en marzo de 1793, hubo matanzas de burgueses, organizadas por aparceros y colonos, que nada tuvieron que ver con las guerras por la religión.

2. Llamábase así a determinados elementos legitimistas de aquellas regiones francesas sacudidas por el movimiento de la Vendée en Bretaña. *(Nota del Traductor.)*

visto desfilar, en julio de 1793, durante más de seis horas, por la carretera de Cholet a Vihiers, con veinticuatro tambores al frente, caballería y artillería. Sorprendidos, los revolucionarios retrocedieron: en mayo y junio, Thouars, Parthenay, Fontenal, Doué, Saumur, Angers, sonaron como nombres de victorias. Pero ese período glorioso iba a ser efímero y muy pronto se multiplicaron los fracasos. Fracaso en una maniobra para conquistar a Nantes y llegar al océano —acción en la que murió Cathelineau—; fracaso ante Luçon, en una tentativa de unirse con los rebeldes federalistas de Burdeos. La situación se agravaba de día en día, y se hizo crítica cuando la Convención decidió enviar contra los «blancos» de la Vendée una parte del ejército del Rhin, muy aguerrida —«los de Maguncia»—, con Kléber a la cabeza. Fracasó un contraataque ante Cholet. Una suprema tentativa para lograr la unión con los bretones y tal vez con los ingleses, tras un brillante paso del Loira en Saint-Florent, el 18 de octubre, fracasó también delante de Granville, el 15 de noviembre; rechazado en Angers, Le Mans, Laval, perseguido por Kléber y Marceau, como una bestia acosada, el miserable y deshecho ejército fue alcanzado en Savenal, el 23 de diciembre, y totalmente exterminado, ya que «la piedad no era revolucionaria». Nada quedaría a la «inexplicable Vendée», como dijo Barère en la tribuna de la Convención, más que padecer el horror de las «columnas infernales», a cuyo paso todo ardía y se hundía, mientras se amontonaban cientos de cadáveres. Pero sobre su tierra arrasada, los guerrilleros siguieron batiéndose. «Batallones invisibles, ejércitos ignorados —dice Víctor Hugo, en 1795—, salían de la tierra y entraban en ella, creciendo y desvaneciéndose, dotados de ubicuidad y de dispersión, primero avalancha y después polvo.» Aquellos hombres lograrían que el Gobierno de la República deseara la pacificación.

En esta fuerte voluntad de combatir, la fe católica tuvo indudablemente una parte: la primera. Aun cuando los hombres de la Vendée no se hubieran sublevado solamente por defender a sus sacerdotes, ese había sido uno de sus móviles. El clima de los ejércitos «blancos» fue, indudablemente, profundamente religioso: las columnas avanzaban rezando el rosario; lanzábanse al asalto cantando el *Vexilla Regis;* los capellanes impartían la absolución antes de que se trabara el combate. Toda aquella Francia del oeste había sido, en el siglo anterior, removida profundamente por las misiones de San Grignion de Montfort,[1] y llevada a una fe muy sólida. También la sagrada insignia difundida por el Santo, el Sagrado Corazón en tela roja, encuadrado por las iniciales de Jesús y María, fue colocado por los combatientes sobre el chaleco de franela de los «hortelanos», sobre las blusas de los campesinos de Bocage, o dispuesto como una escarapela en los sombreros de amplias alas. ¿Era menos viva la fe entre los jefes? No entre aquellos salidos del pueblo, el buhonero Cathelineau, llamado «el Santo de Anjou», o el guardabosques Stoflet. Tal vez al principio esa religiosidad fue menos espontánea entre los nobles, a quienes los campesinos buscaron en sus propias mansiones y castillos para ponerlos al frente de sus fuerzas; siendo, en su mayoría, oficiales, sin duda alguna calculaban mejor los riesgos de la empresa;[2] también es posible que no vieran con buenos ojos un levantamiento en favor de los sacerdotes. Pero una vez tomada aquella decisión todos esos jefes, Elbée, Lescure, Bonchamp, el indomable Charette y Henri de la Rochejaquelein, arcángel de veinte años, se mostraron dignos de la fe sólida y simple de sus hombres, sabiendo que (como decía Bonchamp al separarse de su mujer y su hogar) no tendrían recompensa alguna en la tierra, puesto que estaban «por debajo de la santidad de su causa».

La moral cristiana, la gran ley de la cari-

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

2. Así Elbée —que al principio había sido entusiasta de la Revolución y diputado del Tercer Estado— se tomó veinticuatro horas antes de contestar afirmativamente al llamamiento de los campesinos; Bonchamp intentó desanimarles y no cedió más que ante la súplica; Charette, cuando fueron a buscarle, se ocultó bajo su lecho, trató después de desanimarlos y no participó en la revuelta más que tras larga resistencia.

dad, fue seguramente ultrajada con frecuencia en esa guerra dolorosa, y a veces por aquellos mismos que tanto apelaban a ella. La crueldad no existió solamente por parte de los «azules», entre los que, además, hubo jefes como Hoche y Marceau, que se mostraron casi siempre humanos y generosos. Si las «columnas infernales» se entregaron a atrocidades cuyo ejemplo se repetiría en nuestros tiempos en Oradour con nuevo horror,[1] ¿no perecieron también en torturas de represalias prisioneros republicanos? ¿No fueron fusilados sin proceso, tras haberles dejado apenas el tiempo de farfullar un acto de contrición, pobres muchachos alistados sin convicción en el ejército de la Convención? Pero no es menos verdad que aquellas luchas sin cuartel estuvieron también jalonadas por gestos en los que se afirmaba un Cristianismo auténtico; así, Elbée, para contener la matanza que iba a ensagrentar a Chemillé, hace arrodillar a sus hombres y les comenta la frase del *Padrenuestro* sobre el perdón de las ofensas, y Bonchamp, herido de muerte, halla una suprema energía para impedir la ejecución de seis mil «azules»; o Lescure, joven valeroso, que podía declarar no haber matado nunca a un francés con su propia mano. Una auténtica fe animaba a aquellos combatientes de los bosques: y esa misma fe los sostenía a la hora de la muerte. Cuéntanse por decenas y por cientos los que, frente a los pelotones de ejecución de los republicanos, lanzarían su último grito: «¡Viva la Religión!». Así moriría Stofflet, y también numerosas mujeres, como las veinte de Chanzeaux, que, refugiadas en el campanario, hicieron frente a los «azules», con el párroco a la cabeza; o aquellas dos humildes mujeres que, acusadas de haber adornado con flores el altar de su iglesia, cayeron cantando la *Salve Regina*.

A decir verdad, dos Francias se enfrentaron en aquella lucha fratricida. La una, católica y tradicionalista, en la que se confundían convicciones cristianas y realistas hasta el punto de borrar en ella el sentido de la comunidad nacional y aceptar el lanzarse a una revuelta en el instante en que la Patria era invadida por todas partes.[1] La otra, la Francia de «la Montaña», vagamente deísta, violentamente anticlerical, que no tenía en el fondo otra religión que la de la Patria. Una Francia ruda, violenta, a veces feroz, pero en la que existía —no hay duda— un ideal de sacrificio que un cristiano no debe menospreciar. En las perspectivas de ese antagonismo fundamental —que, bajo formas diversas, sobrevivirá hasta nuestros días— hay que juzgar a los combatientes de Les Bocages. Otras revueltas estallaron en diversos lugares, cuando los girondinos fueron separados del poder el 2 de junio de 1793, y cuando sus partidarios, los «federalistas» se sublevaron en Lyón, Toulon y otros sesenta departamentos; pero estas insurrecciones, burguesas, nada tuvieron que ver con la causa religiosa, sino únicamente con motivos políticos y a veces económicos.[2] Pero la Vendée trajo un testimonio, y aquella lucha sin esperanza merece ser admirada por

1. Aldeas enteras, como la de Lucs, vieron a sus habitantes reunidos en la iglesia, incendiada después por los «azules». Algunos vandeanos fueron crucificados por haberse negado a derribar una cruz. Pero hay que observar, en justicia, que las violencias de los de la Vendée fueron excepciones, mientras que las de los «azules» eran sistemáticas, de acuerdo con las órdenes de la Convención: «Guerra total; matar a todos, incendiarlo todo.» A comienzos de la guerra, los de la Vendée liberaron muchas veces a los prisioneros hechos a sus contrarios. La crueldad se desencadenó sobre todo después del invierno de 1794.

1. No hay que juzgar la insurrección de la Vendée según nuestras perspectivas, que deben mucho a la tradición republicana. Los de la Vendée, al tomar las armas contra un gobierno al que consideraban ilegítimo y tiránico, no pensaban en absoluto en «traicionar a Francia». (Cfr. sobre este tema, el interesante artículo del Dr. Charles Coubard: *La «Patrie» des Vendéens et celle de la Révolution* en la *Revue du Souvenir Vendéen*, n.° 40, septiembre de 1947.)

2. En Saboya, en la región de Thones, estalló, en 1793, un movimiento en todo semejante al de la Vendée, al llamamiento de una joven, Margarita Frichelet, a la que los campesinos llamaban «la Frigelette». Algunos meses después, los rebeldes fueron aplastados por los ejércitos republicanos. La Frigelette fue fusilada en Annecy, en el Pâquier. Antes de caer, su último grito fue: «¡Viva Jesús!» (Cfr. *Ecclesia*, agosto 1953, el artículo de R. Tramond).

quien crea que, por encima de los intereses temporales, existen realidades a las que es noble sacrificarse.

En el terreno político, la guerra de Les Bocages trajo consecuencias importantes. Obligó a la República a reconocer los derechos de la conciencia católica, tan valerosamente defendidos. En la primavera de 1795, el abate Bernier, antiguo cura de Saint-Laud en Angers, cuya increíble e inquietante habilidad se había impuesto a los jefes de la rebelión, pudo entrar en contacto con los generales republicanos y lograr que admitieran la libertad de culto. Pero la lección había sido tan terrible que nunca fue olvidada: la revuelta de Les Bocages será, sin duda, una de las razones que inclinaron a Bonaparte a desear el Concordato —uno de cuyos negociadores sería Bernier.[1] Pero, de inmediato, la insurrección del oeste trajo para la Iglesia consecuencias desastrosas; a los ojos de los duros soldados «azules» y de sus jefes, o de los comisarios enviados a los ejércitos, todo el clero en pleno apareció como aliado a la traición. Los católicos de la Vendée eran disidentes; luego, ¿no lo eran, en potencia, todos los católicos de Francia? La nación atravesaba entonces una crisis demasiado grave para que no tratara de rehacer su unidad a cualquier precio, aplastando a los disidentes, fueran cuales fueren. De esta manera la rebelión de los católicos del oeste iba a impulsar aún más a la Revolución en el camino del anticristianismo y de la persecución.

La Revolución contra la Cruz

Tres semanas después de las matanzas de septiembre, el 21 de aquel mismo mes, se reunió la nueva Asamblea, la Convención. Abríase para Francia un largo período de dolor y de angustia, que duraría dos años. Suprimidos del escrutinio los realistas y moderados, o habiéndose abstenido de votar, los 750 diputados que quedaban eran todos revolucionarios convencidos, adversarios resueltos de la Monarquía, y, en su mayoría, hostiles a la religión. Divididos entre sí acerca de la manera de gobernar, y muy pronto separados en clanes: los brissotinos, a los que se llamaba sobre todo «los girondinos», sentábanse a la derecha, y eran burgueses a quienes inquietaban los excesos de la violencia que veían levantarse frente a ellos, en la izquierda, sobre los bancos de «la Montaña», encarnada en hombres a los que nada detendría en la elección de medios y a los que apoyaban a fondo la Comuna de París y el Club de los Jacobinos. Y entre ambos «la Llanura», llamada también el *Marais*, quedaba a la espera, dispuesta a correr al campo de quien supiera imponer su dirección.

Los acontecimientos iban a correr velozmente, y la Revolución, «devorando a sus propios hijos», empujaría sucesivamente a nuevos grupos a subir las gradas del poder y, después, los peldaños del patíbulo. Primera sesión, 21 de septiembre; la Convención, unánimemente, declara abolida la Monarquía y, al día siguiente, decreta la República. En el gobierno están los girondinos, con Roland, apoyados por los vacilantes del centro. Rápidamente su crédito se gasta en escaramuzas sin resultados con Marat, Danton y Robespierre. El proceso del Rey y su ejecución (21 de enero de 1793), a la que no tuvieron el valor de oponerse, señala el retroceso de su influencia. Las disputas interiores no impiden, al menos, que la Convención adopte una política exterior muy activa, basada en la propaganda revolucionaria y en la conquista de las fronteras naturales. Saboya y Niza son anexionadas y la victoria de Jemmappes (6 noviembre) entrega a toda Bélgica; Custine mantiene la orilla izquierda del Rhin. Mas esta política, favorecida un tiempo por la inactividad de Prusia, ocupada en despedazar a Polonia (enero 1793), determina contra Francia la primera coalición (marzo). Abrese una dramática crisis, interna y exterior a un tiempo. En marzo, en el instante en que se subleva la Vendée, los ejércitos retroceden en Bélgica y el Rhin: Dumou-

1. Más tarde, las lecciones de la Vendée contribuyeron al resurgimiento del grupo de defensores de los valores cristianos, que aparecerá con La Mennais, Montalembert y tanto otros.

riez se inhibe. Una crisis económica y financiera viene a sumar sus efectos; faltan los víveres; la moneda baja; cunde el paro. No resulta difícil a la Comuna de París —31 de mayo, 2 de junio de 1793— imponer a la Convención, bajo la amenaza de los cañones, la exclusión de los girondinos. Pero aquel golpe de fuerza trae consigo, de junio a agosto, la insurrección «federalista» de las provincias, mientras en las fronteras de Flandes, Lorena, Alsacia y Rosellón, Francia es invadida. La República ya no es más que «una gran ciudad asediada», para la que no hay otro recurso que «la victoria o la muerte».

Es salvada por los de «la Montaña», dueños del poder desde los últimos días de junio. En nombre de la «salvación pública» instauran un régimen dictatorial. La Constitución, realmente democrática, votada el 24 de junio (Constitución del Año I) es ahora puesta al día. Instituciones excepcionales sustituyen a aquellas previstas por la ley: «Comité de Salvación Pública», encargado de gobernar; «Comité de Seguridad General», al que se encomienda la policía política en las provincias y en el ejército; «Representantes del pueblo en misión». Se instaura el Terror, que suspende todas las grandes libertades: libertad individual, a la que pone fin la «ley de sospechosos», el 17 de septiembre de 1793; libertad económica, anulada al mismo tiempo por la «ley del máximum»; y el «Tribunal revolucionario» restringe, hasta suprimirlas, las garantías judiciales. La guillotina, siempre en alto, se convierte en sistema de gobierno.

A tales medidas de defensa republicana se unen las decisiones de defensa nacional: el alistamiento en masa y la confiscación (agosto, 93), destinados a permitir una guerra a ultranza. Azotada, sujeta por hombres despiadados y de terrible energía, Francia se recupera, son aplastados los insurrectos del interior; recóbranse Marsella, Lyón y Toulon; sucumben los ejércitos «blancos» del oeste.

Organizados por Lazare Carnot, mandados por jefes de juvenil audacia, los ejércitos de la República reanudan la ofensiva en todas partes: Hondschoote (6-8 septiembre), Wattignies (15 octubre), Wissembourg (26 diciembre) descongestionan las fronteras y detienen la invasión. Pero «la Montaña», que ha salvado a la Patria, ha de enfrentarse con la rivalidad de facciones. A comienzos de 1794, Robespierre se convierte en dueño del Comité de Salvación Pública; a su izquierda, los ultrarrevolucionarios de Hébert, que le consideran demasiado blando, son eliminados (14 de marzo de 1794); a su derecha, ocurre lo mismo con Danton y los «Indulgentes» (30 de marzo). Para rehacer en torno a él la unidad, Robespierre no encuentra otro remedio que agravar el Terror (22 prairial, 10 de junio). Pero, ¿soportará Francia durante mucho tiempo ese baño de sangre —las cabezas caen «como tejas en una borrasca»— cuando el peligro exterior ha disminuido y la victoria de Fleurus (26 de junio) parece incluso haberlo alejado? La «náusea del patíbulo», la coalición del miedo y los intereses dan cuenta del dictador «incorruptible». El 9 thermidor, 27 de julio de 1794 es derrocado, y una suprema tentativa de insurrección parisiense no logra salvarle de la guillotina. Va a abrirse una página nueva en la Historia de la Revolución.

Sobre este cuadro de fondo hay que contemplar el desarrollo de las escenas cuyos actores y víctimas serán los fieles de Francia: son estas escenas, tal vez, las más dramáticas de su Historia —y, desde luego, se cuentan entre las más bellas—. La situación evoluciona rápidamente; el régimen de semitolerancia que había reinado hasta entonces deja el puesto a una verdadera persecución, que comienza en el otoño de 1793 y dura hasta julio de 1794: una persecución no ordenada formalmente por la ley, pero permitida y pronto animada por el poder público. Una oleada de fanatismo, a la vez atroz, abyecto y absurdo, como se conoce en todos aquellos períodos en que quedan sin freno los instintos de la masa, invadió la vieja Francia cristiana. Ateos resueltos, discípulos más o menos fieles de los «filósofos», se aprovecharon de ella para llevar a cabo operaciones cuyo objeto no era, ni más ni menos, otro que la supresión de toda creencia. La Revolución ya no se alzaba sólo contra la Iglesia, sino contra la fe en sí misma, contra Dios.

El artículo VII de la nueva Declaración de derechos, colocado al frente de la Constitución del Año I (1793), afirmaba que «el libre ejercicio de los cultos no podía ser prohibido». Pero es sabido que, desde hacía tiempo, existía un abismo entre los principios y su aplicación. El culto estaba autorizado; pero, ¿no había que arrebatar de las iglesias todo lo que fuera superfluo? ¿No convenía, en nombre de una estricta igualdad, negarse a asumir los gastos del culto? Porque, como todos saben, el templo más grato a Dios es el corazón puro del hombre, ¿no tenía razón el general Hanriot, comandante militar de París, al prohibir las ceremonias religiosas fuera de las iglesias, e incluso «todo ceremonial ofensivo para cualquier hombre que piense»? Espléndida medida que la Convención —no sin ciertas reticencias, desde luego— tomaba a su cuenta, ordenando incluso la destrucción de «todas las enseñas religiosas que se hallen en las carreteras, plazas y lugares públicos». Se llegaría muy pronto, el 23 de noviembre de 1793, al cambio de destino de todos los edificios del culto, siempre por supuesto en nombre de la libertad e igualdad. Más grave aún: una serie de decretos del 18 de marzo, 21 de abril y, sobre todo, del 21 de octubre (20 vendimiario) establecía para con los sacerdotes un código de terror que, como justamente dice el historiador Aulard, «los colocaba a todos en un estado de sospecha legal».[1] En adelante, bastaba con la deposición de dos testigos que declararan que un sacerdote era no-juramentado, para que éste pudiera sufrir la pena capital. Y de golpe, el clero constitucional se hallaba tan amenazado como el otro. De esta manera, sin tocar ni los principios, ni el texto de la ley, los gobernantes tenían en sus manos los medios para actuar. Ser sacerdote, ser simplemente conocido como católico practicante, bastaba para ser conceptuado como «sospechoso de fanatismo» —y ya se sabía lo que significaba tal palabra—.

Comenzó, pues, la lucha religiosa, conducida en todos los terrenos a la vez, pero muy variable en intensidad, según las regiones y los momentos. Hubo primero, en octubre y noviembre de 1793, un período de locura: parecía que Francia era presa de un frenesí contra la Cruz. Tanto, que algunos comenzaron a inquietarse, pensando que se iba demasiado lejos y se corría el riesgo de degradar la Revolución a los ojos del extranjero. Robespierre, por mucho que menospreciara los «prejuicios religiosos», era uno de ellos y subió a la tribuna para observar que la violencia era el mejor medio de «despertar el fanatismo» y que «los sacerdotes dirían durante más tiempo la misa si se les impedía que la dijeran». Y obtuvo incluso el voto —6 de diciembre, 16 frimaire— de una ley que proclamaba la libertad de cultos y prohibía «todas las violencias y medidas contrarias a esa libertad». De hecho, aquel bello texto quedó en letra muerta. Contenía, además, un artículo que, por sí solo, permitía las interpretaciones más singulares: la ley se reservaba el derecho de endurecerse «contra quienes intentaran abusar del pretexto de la religión para comprometer la causa de la libertad». Lo que permitió al representante Lequinio, funcionario en Saintes, proclamar «refractario a la ley que consagra la libertad de cultos a todo aquel que se dedique a predicar o escribir para favorecer a algún culto u opinión religiosa, sea la que fuere». Antes de enero de 1794, la persecución reanudó su curso, y ya no cesaría hasta julio. Epoca del *Gran Terror* en la que el mismo Robespierre, que parecía haber olvidado sus declaraciones, dejó el campo libre a los descristianizadores y ateos, y en la que fueron muchos los sacerdotes que subieron a la guillotina.

En las provincias, el terrible trabajo fue ejecutado por esos «Representantes en misión» a quienes envió la Asamblea para restablecer, por el fuego y la espada, el orden republicano. Casi todos se mostraron encarnizados enemigos de la fe cristiana, sobre todo aquellos que habían pertenecido a la Iglesia. La siniestra lista de esos pequeños y sangrientos déspotas es demasiado larga para que ni siquiera intentemos seleccionar a algunos. Las medidas de persecución llevadas a cabo en toda Francia se repiten

1. Creyendo, sin duda, hacer una excelente defensa, la Convención tradujo sus decretos al italiano y ordenó enviarlos al Papa, «para curarlo de sus errores».

con monotonía lamentable. Algunos de aquellos perseguidores han dejado nombre más siniestro: en el Pas-de-Calais, Le Bon, que asistía personalmente a la ejecución de los «taumaturgos», y reía a mandíbula batiente porque ninguno de ellos había recogido su cabeza a la manera de San Dionisio; Albitte, en los departamentos de Mont Blanc y del Ain, añadía la burla a la ferocidad, obligando a los aterrorizados sacerdotes a seguir una sacrílega procesión en la que un asno, vestido con hábitos episcopales, llevaba unas reliquias; los dos verdugos más célebres fueron Carrier, inventor de los ahogamientos de Nantes, y Fouché, el *«mitrailleur»* o cañoneador de Lyón, que tal vez tuvieron más razones políticas para mostrarse severos y no tomaron como blanco especial a los sacerdotes y católicos, lo que no impidió que mataran a unos cuantos. Muy pocos de aquellos «convencionales en misión» supieron ser humanos y resistir al torrente de frenesí: así, en el Alto-Saona, Robespierre el joven, hermano del dictador, que se mostró verdaderamente tolerante.

El Terror abatido sobre la iglesia de Francia hizo fácil una operación que los celosos descristianizadores consideraban esencial: la eliminación del sacerdocio. Tratábase, por la persuasión o la amenaza, de inducir a los sacerdotes a devolver a sus administradores las «credenciales de sacerdocio» y renegar oficialmente de su estado. La operación fue emprendida en todas partes y dio lugar a escenas bastante lamentables. En «Bourg-Régénéré», donde tan bien se había organizado la procesión del asno-obispo, Albitte se enorgullecía de haber impulsado a 322 sacerdotes a abandonar su estado. El colmo del civismo era contraer matrimonio: los republicanos no dejaron de preocuparse de esos himeneos sacerdotales, que con frecuencia iban rodeados de circunstancias burlescas y cómicas.

Todo lo que en la organización misma del país estaba en dependencia —y a cargo— de la Iglesia, fue destruido. Las obras hospitalarias de las que habían sido expulsados los religiosos y las monjas hubieron de cerrar sus puertas o vegetar en un estado tan lamentable, que en diversos lugares las administraciones locales volvieron a llamar a las buenas hermanas, que regresaron a sus hospitales y hospicios en pleno Terror.

La enseñanza, ya en mala coyuntura desde la Constitución Civil del Clero, acabó de hundirse. Todo lo que antes aparecía asegurado por el clero, le fue prohibido. Las 116 casas regentadas por los Hermanos de las Escuelas Cristianas fueron cerradas, y el superior, el prudente hermano Agathon, dispersó a los maestros y ocultó los archivos del Instituto. Los maestros de la Revolución, un Danton, un Rabaut Saint-Etienne, por ejemplo, proclamaban que «el niño pertenece a la Nación antes que a sus padres», ¡y que incluso pertenece a aquélla antes de haber nacido! Desde la Constituyente y la Legislativa, en vano habían sido elaborados varios proyectos de organización de la enseñanza por Audrein, Mirabeau, Talleyrand, Condorcet y Lakanal, proyectos que oscilaban entre la libertad y el monopolio de la enseñanza; en vano, el 29 frimaire, Año II (19 diciembre 1793), en el instante en que Robespierre había frenado los excesos de la irreligión, un oscuro diputado, llamado Bouquier, había hecho votar una ley sobre la libertad de enseñanza. De tan bellas palabras, nada quedaba en la práctica. Incapaz de poner en marcha una enseñanza, la Convención «montañesa» acabó de arruinar lo que quedaba de la educación del Antiguo Régimen. «La educación nacional —reconocía Grégoire el 31 de agosto de 1794— no ofrece más que escombros.»

Se quiso llegar aún más lejos: la locura de la descristianización fue impulsada hasta la aberración. Dieciocho siglos de Cristianismo habían dejado sus huellas en todas las costumbres de la vida francesa: y ahora se trataba de borrarlas. Cuanto recordaba los nombres de los santos y, por supuesto, la palabra misma de «santo», quedó radicalmente prohibido. Las ciudades, pueblos y aldeas que tenían la desgracia de llevar un nombre de santo «delante», tuvieron que cambiarlo; porque —declaraban los administradores del departamento del Tarn— «los nombres de Bruto o Scevola halagan más al oído republicano que el de un anacoreta como San

Juan». Así, Saint-Denis se convirtió en «La Franciade»; Saint-Germain, simplemente en «Montaña del Buen Aire»; Saint-Esprit, cerca de Bayona, tomó el nombre de Juan-Jacobo Rousseau. Pero la obra maestra del género fue el término con que —sin duda alguna humoristas— los patriotas de Coulanges-dans-la-Nièvre designaron su aldea: *¡Cou-sans-culottes!*

Por supuesto que también los nombres de las personas fueron modificados de acuerdo con tales principios. Al mismo tiempo que los títulos de nobleza, los patronímicos en los que figuraba la menor alusión religiosa fueron proscritos. Nada de conde de Saint-Pierre, barón de Saint-Hippolyte, de vizconde de Sain-André. Divirtiéronse mucho en París con el diálogo, seguramente hipócrita, del conde de Saint-Janvier con un buen republicano del servicio de pasaportes: «—¿Cómo te llamas? —El conde... —¡Ya no hay condes! —...de... —¡Ya no hay "des"! —...Saint... —¡Ya no hay más "Saint"!— ...Janvier... —¡Ya no hay "Janvier"! Te inscribiré con el nombre de Ciudadano *Nivoso*.» [1] A los recién nacidos había que ponerles nombres *sans-culottes:* de Anaxágoras a Cornelio, de Arístides a Bruto y Graco; se procuró utilizar los nombres de la Antigüedad; o bien se les escogía en el vocabulario hortícola: y viose desde entonces a niños que se llamaban Escorzonera y Coriandria; y los Camilos se convirtieron en «Camomila». El más feliz hallazgo fue, sin duda, el de los nombres que los padres del futuro escritor Louis Mézières hallaron para su retoño: ¡Amour-Satan!

Lanzóse también el ataque contra los nombres de las calles y plazas, e incluso contra los de las fiestas del año. Navidad se convirtió en «fiesta del invierno» o «fiesta del nuevo sol»; y en su celebración, en lugar del asno y el buey, por una razón oscura, ¡se asoció al perro! La más sistemática tentativa fue llevada a cabo contra el viejo calendario cristiano. El matemático Romme y el poeta Fabre d'Eglantine forzaron la imaginación para tirar por tierra «el repertorio del charlatanismo» y sustituirlo por un sistema verdaderamente republicano (24 de octubre de 1793). Aun cuando nunca se haya oído decir jamás que los antiguos nombres de los meses tuvieran origen cristiano, se les reemplazó por otros doce —hay que reconocer que bastante eufónicos— que evocaban las grandes épocas de la vida y de la naturaleza: vendimiario, brumario, frimario, nivoso, pluvioso, ventoso, germinal, floreal, pradial, mesidor, termidor, fructidor. Cada uno de esos meses tenía treinta días y estaba dividido en tres decenas: homenaje al sistema métrico; los cinco días suplementarios, llamados «días sans-culotte», se colocaban entre el 17 y el 21 de septiembre, y estaban consagrados a fiestas laicas y republicanas. En cuanto a los mismos días, no se había gastado mucha imaginación en llamarlos: primidi, duodi, tridi... hasta decadi. El calendario republicano, que permanecería en uso durante casi doce años, apenas fue tomado en serio por el pueblo. Hubo buen cuidado en promulgar decretos contra quienes observaban el domingo, como los comerciantes que cerraban sus tiendas, pero no hubo manera de conseguir que celebraran el decadí. Un buen día en que Grégoire preguntaba a Romme: «En fin de cuentas, ¿para qué sirve el decadi?», y el otro le respondía: «Para suprimir el domingo...», el obispo estalló en una carcajada: «Estáte tranquilo, porque el domingo durará mucho más tiempo que tú.»

Con todo, semejantes locuras no hacían demasiado daño. Celebrábanse bautismos cívicos, matrimonios *sans-culotte* y entierros republicanos; pero tales parodias sacramentales no ridiculizaban más que a quienes se entregaban a ellas. Se hacía repetir a los niños el «decálogo del buen patriota», se vendían «Catecismos republicanos, enriquecidos con máximas de moral republicana», tan ridículos, que el convencionalista Latour-Lamontagne pedía que fueran retirados; o se representaban con títulos como *«Les Victimes cloîtrées»*, *«La Partie quarrée»*, *«La Journée du Vatican»*, sucias obras dramáticas en las que el Papa, los cardenales, obispos, curas y monjas se exhibían entre cabriolas endiabladas: pero, ¿sufría mucho por

1. La gracia del diálogo y el juego de palabras se funda en el cambio dado por la Revolución a los nombres del mes: así, Enero (Janvier) fue «Nivôse», es decir, Nivoso. *(Nota del Traductor.)*

ello la religión? Lo que era bastante más grave —porque en muchos casos fue irreparable— fue que los revolucionarios atacaran los edificios del culto, y que buen número de recuerdos prestigiosos del pasado cristiano fueran para siempre destruidos o irremediablemente mutilados.

Es éste uno de los aspectos más penosos de la Revolución: la imbécil iconoclastia, que destruyó gran parte del tesoro artístico nacional sin más razón que el peor de los fanatismos. Se llevó a cabo una campaña contra los monumentos del culto por más que, confiscados, ya no sirvieran para nada religioso. Muchas grandes abadías fueron derruidas: así la de Notre-Dame de Montmartre, tan perfectamente arrasada que ni el mismo emplazamiento pudo localizarse en mucho tiempo; o la de Royaumont, tan querida de San Luis, de la que no subsisten más que el claustro y el refectorio; o la de Longjumeau, enteramente destruida; la de Jumièges, ¡y tantas otras! Pero la pérdida más triste fue la de la abadía de Cluny, obra maestra benedictina de Borgoña, cuya demolición fue comenzada entonces,[1] y un campanario que queda en pie muestra suficientemente qué catástrofe para el arte francés supuso su ruina. En Tours la venerable basílica de San Martín, tras haber servido de caballeriza, fue adquirida por un fanático que la hizo saltar el día de la fiesta del santo. Sólo en París fueron destruidas dieciocho iglesias parroquiales. La Santa Capilla, «propiedad nacional en venta», estuvo a punto de ser derruida: un contrato para demoler su admirable aguja fue firmado el 7 de agosto de 1793. Notre-Dame tuvo la suerte de quedar convertida en almacén de vinos requisados.[2] En Saint-Denis los patriotas de «La Franciada» pensaron en destruir la iglesia abacial; felizmente, se limitaron a exhumar los cadáveres de los reyes y arrojar a Enrique IV, Luis XIII y Luis XIV a la fosa común y a reducir a pedazos cincuenta y un monumentos funerarios. En casi toda Francia fueron mutiladas las estatuas, «góticos simulacros», cuya sola presencia ofendía a los ojos de los ciudadanos: puede decirse que no hay fachada de catedral que no ostente las huellas de tal salvajismo. Los tesoros a los que pudo echarse mano —numerosas piezas fueron escondidas, como la estatua de oro de Sainte Foy, en Conques— quedaron destruidos, fundidos los objetos preciosos, dispersa la pedrería; a veces todo esto ocurrió, como en Saint-Germain-des-Prés, en medio de manifestaciones delirantes, donde los convencionales pisotearon custodias, cálices, relicarios. Compréndese así la desgarradora frase del abate Grégoire, testigo de semejantes escenas: «Hay motivos para derramar lágrimas de sangre sobre la pérdida de tantas obras maestras.» [1]

¿Se llegaba aquí al límite de aquellas locuras? No. Los revolucionarios, que comprobaban que, a despecho de todas sus medidas policíacas, la religión se obstinaba en sobrevivir, se convencieron de que no se suprime del todo sino aquello que llega a ser reemplazado con otra cosa. De ahí nació la idea de promover cultos debidamente garantizados y *sans-culottes*. De pronto la imaginación comenzó a laborar y en menos de dos años vióse florecer media docena al menos de pseudorreligiones, que nos divertirían si no recordáramos que todas ellas consagraban verdaderos sacrilegios. Así hubo un culto de los Grandes Hombres, propuestos a la veneración de las masas en sustitución de los santos: Voltaire, a quien se había llevado al Panteón —ex iglesia de Santa Genoveva— sobre una carroza arrastrada por dieciséis caballos blan-

1. El Imperio continuaría aquel triste trabajo: los campanarios fueron derribados en 1811.

2. El ciudadano que en Chartres reclamó la destrucción «patriótica» de la catedral, se llamaba Cochon-Bobus.

1. Votóse por entonces un decreto que colocaba «bajo la protección de la Nación todas las obras de arte». Pero en la práctica, esta decisión oficial sólo tuvo poco efecto. Observemos que en esta ocasión, en su informe a la Convencin del 14 fructidor, Año III (31 de julio de 1794), Grégoire lanzó el neologismo «vandalismo», llamado a hacer fortuna: «No puede inspirarse a los ciudadanos bastante horror a ese "vandalismo" que no conoce más que la destrucción.» La palabra tuvo tal éxito que en sus *Memorias*, Lakanal pretendió ser su autor. (Cfr. Luis Réau, *Les Monuments détruits de l'art français*, 1959).

cos, escoltada por nueve comediantas que simbolizaban las Musas; Rousseau, que recibió su parte análoga de homenajes, y a quien se levantó una estatua en Lyón, a la que acudían las madres con sus retoños. Cuando, el 13 de julio de 1793, Marat fue apuñalado en el baño por Carlota Corday, sus partidarios le deificaron literalmente: Montmartre fue rebautizado con el nombre de Mont-Marat; ante la urna que contenía sus cenizas se hizo desfilar al pueblo durante tres días, y un sacerdote apóstata llevó su infamia hasta comparar el corazón del *Amigo del pueblo* con el Sagrado Corazón. «Cuando ya no se tiene más pan que dar al pueblo —exclamó Manón Roland— se le sirven cadáveres.» [1]

Después se organizaron dos cultos de carácter más abstracto; dos cultos a los que con frecuencia se confunde y que tendieron a proporcionar una base más intelectual —si nos atrevemos a decirlo— a la teología republicana. El 10 de agosto de 1793 fue celebrada la fiesta de la Naturaleza, que era al mismo tiempo la de «la Unidad e Indivisibilidad de la República»; en la fecha del aniversario de la caída del trono, un inmenso cortejo desfiló desde la Bastilla al Campo de Marte para llegar a la fuente de la Regeneración, donde una inmensa estatua de la Naturaleza, que ocultaba con sus antebrazos parte de sus generosos pechos, hacía fluir de ellos un chorro de agua inagotable. Esto no pareció suficiente, y el 20 brumario (10 de noviembre), tres días después de que los sacerdotes, con el metropolitano Gobel al frente, renunciaron a su estado sacerdotal ante la Asamblea, Chaumette propuso solemnizar aquella jornada en la que «la razón había reconquistado su imperio». Hubo buena prisa en poner por obra idea tan noble y se decidió que el *Culto de la Razón* fuera celebrado solemnemente en Notre-Dame de París, expresamente preparada por los cuidados del pintor David. En lo alto de una montaña de cartón-piedra, un pequeño templete griego acogía a una bella danzarina, muy orgullosa de haber sido promovida a la categoría de Diosa Razón; teorías de jóvenes coronadas de flores cantaban himnos. Cuando la fiesta hubo acabado, al darse cuenta de que no eran muchos los asistentes, se salió en cortejo, con la Razón, para visitar a la Convención nacional, cuyo presidente abrazó a la diosa. En la profanada catedral se prolongaron las bacanales y borracheras hasta muy tarde, y José de Maistre contará más tarde —sin duda exagerando— que una mujer se había exhibido a las masas con un «vestido» que la mitología no atribuye a la Diosa Razón, sino a la Verdad saliendo del abismo.

Pero había entre los más ardientes revolucionarios algunos que no apreciaban aquellas mascaradas: el grupo de los seguidores de Robespierre. El «Incorruptible» era deísta, creía en la existencia de un Ser Supremo y en la inmortalidad del alma, como perfecto discípulo de Juan-Jacobo. Gustábale decir: «Si Dios no existiera habría que inventarlo.» Los comediantes del Culto de la Razón le producían horror, tanto más cuanto que encontraba entre ellos a los «exagerados» Chaumette, Hébert y el prusiano Anacharsis Cloots, «enemigo personal de Jesús». Cuando, en marzo de 1794, los hubo destruido, le pareció que su omnipotencia debía fundarse sobre bases noblemente teológicas y que pondría digno remate a su obra estableciendo un *Culto del Ser Supremo,* cuyo sumo sacerdote sería él mismo. El 18 floreal del Año III (7 de mayo de 1794), pronunció un discurso acerca de «las relaciones de las ideas religiosas y morales con los principios republicanos y sobre las fiestas nacionales», cuya impresión fue votada por la Convención. Aseguraba que «la idea del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma» es un continuo llamamiento a la justicia, que es social y republicana. El nuevo culto sería el de la virtud. Fue votado un decreto según el cual el pueblo francés reconocía los dos axiomas de la teología robesperriana, y se mandó poner en los frontispicios de las iglesias unas inscripciones que consagraban aquel hecho. Seguía una serie de fiestas, que ocupaba dos columnas: la primera de la lista era la del «Ser Supremo y de la Naturaleza»; se decidió que el 20 pradial (8 junio 1794) se celebrara esa fies-

1. Rindióse también culto a Le Peletier, muerto por un guardia francés, y a Chalier, víctima de los federalistas de Lyón.

ta. Y lo fue, en efecto: comenzó en el jardín de las Tullerías, donde una gigantesca hoguera devoró en sus llamas la monstruosa imagen del ateísmo, mientras Robespierre pronunciaba un discurso místico; después la muchedumbre cantó himnos de circunstancias y prosiguió en un desfile hasta el Campo de Marte, donde toda la concurrencia siguió al carro cubierto con paño rojo, tirado por bueyes, cargado de espigas y de hojas, entre las que se sentaba una estatua de la Libertad. ¿Había nutrido Robespierre la ilusión de haber suplantado al catolismo con su religión? En las provincias hubo sacerdotes que se apresuraron a quemar la imagen del ateísmo y, hallando en aquella agreste fiesta un sutil aire de rogativas, los fieles acudieron a ella con sus rosarios... En otras partes, por ejemplo en Besançon, los representantes aseguraban que el nuevo culto no era más que la prolongación del de la Razón, y quemaron al ateísmo en hogueras hechas con cruces, santos, rosarios, cuadros y libros de iglesia. Por lo demás, el dictador no tuvo tiempo para proseguir su obra: seis semanas después de la fiesta que había señalado su apogeo, caía. El secreto furor de los verdaderos jacobinos contra aquellas «farsas» debió intervenir, y no poco, en el movimiento que le derribó.

Las dos iglesias en la tormenta

¿Cuál fue la actitud de los católicos frente a aquella ofensiva violenta que les amenazaba en su fe? Iglesia refractaria, iglesia constitucional, ambas estaban más o menos igualmente perseguidas. «¡C...! Hay que decir la verdad —exclamaba un convencional, en un francés bastante dudoso—: los sacerdotes no juramentados y los otros valen lo mismo.» Y Petion, yendo aún más lejos, declaraba en la tribuna de la Asamblea que la República debía temer menos los manejos de los sacerdotes refractarios que los de «esos pontífices que, en las públicas Asambleas, profieren juramentos desmentidos por sus conciencias, y que, además —añadía con desprecio— no han manifestado tanto patriotismo» más que para obtener puestos lucrativos. Muy pronto los descristianizadores no harían distinciones entre los sacerdotes juramentados y los otros. ¡Triste destino para quienes sinceramente, en un ímpetu generoso, habían creído que era posible un jacobinismo católico!

Perseguida como su rival, y muchas veces comprometida en el movimiento federalista, la iglesia constitucional (hay que decirlo en su honor) no capituló toda ella. La campaña de renuncia al sacerdocio la dividió en dos partes. Los unos cedieron por miedo, por debilidad, por interés, y abandonaron sus funciones e incluso desecharon su sacerdocio; los otros permanecieron fieles. Ambas actitudes opuestas fueron encarnadas por los dos obispos constitucionales más célebres: Gobel y Grégoire. El 6 de noviembre de 1793, una delegación de representantes entró en la casa del Obispo Metropolitano de París para pedirle su dimisión en interés de la causa pública. Tras haber discutido durante unas horas y consultado a diecisiete colaboradores más próximos (de los que solamente tres se inclinaron por la resistencia), el pobre Gobel dijo esta frase lamentable: «El pueblo me eligió; el pueblo me despide: es la suerte de un doméstico a las órdenes de su dueño.» Y al día siguiente, ante la Convención, se dejó poner el bonete rojo y declaró que, en adelante «no debía existir otro culto público y nacional que el de la Libertad y Santa Igualdad». Lo que hizo decir al presidente de la Asamblea, Laloy, que era un «mátalas-callando» a sus horas: «Tras la abjuración que acaba de hacerse, el Obispo de París es un ente razonable.» [1]

1. De 85 obispos constitucionales, 24 abdicaron, 23 apostataron, 10 contrajeron matrimonio; pero hay que señalar también que 8 perecieron en el patíbulo (aunque con frecuencia por razones políticas, como el federalismo). También hay que contar a los que fueron víctimas de las insurrecciones. En la diócesis de Coutances hubo más sacerdotes juramentados asesinados por las turbas que no juramentados llevados a la guillotina. (cfr. C. Laplatte, *Hist. du dioc. de Coutances*, p. 82, y Jean-B. Lechat, *Exécution par les Chouans du curé de Saint-Germain-sur-Sève en l'an IV*, en «Revue du département de la Manche», 1959, p. 217).

Pero en desquite, cuando la Convención, ante la que sucesivamente acudieron cuatro obispos para dimitir de modo semejante, pidió a Grégoire que les imitara, el Obispo de Blois, revolucionario convencido, pero rígido jansenista, se negó tajantemente, y en tal tono, que nadie se atrevió a insistir: «Católico por convicción y por sentimiento, sacerdote por elección, he sido designado por el pueblo para ser obispo; pero ni de él ni de vosotros he recibido mi misión... Obrando de acuerdo con los sagrados principios que me son caros, y que os desafío que me arrebatéis, he intentado hacer el bien en mi diócesis, y seguiré siendo obispo para hacerlo todavía. Invoco la libertad de cultos...»

Entre el simple clero fue imitado el valor de Grégoire. Parece que la persecución haya abierto sus ojos. El 13 de octubre de 1795, en un informe dirigido al Papa, M. Emery podría escribir:

«Los sacerdotes constitucionales, que han perecido en gran número, antes de ser llevados a juicio han repudiado el juramento que les ligaba a la Constitución Civil y pedido con insistencia que se les reconciliara con la Iglesia.»

Muchos no esperarían siquiera al instante supremo para reaccionar. Hay casos extraordinarios, como el de Peyré, párroco de Noisy-le-Grand, que se obstinaba en hacer rogativas públicas por el Papa; o esos diez sacerdotes juramentados de Lorient que, llevados ante el Club de la ciudad y amenazados de muerte, no renegaron de su sacerdocio y dejaron que se les acusara, y —uno de los casos más sorprendentes— Graftaux, de la parroquia de Saint-Sauveur, de París, que el 7 thermidor, es decir, en el momento en que se recrudecía el Gran Terror, enviaba a la sección de su barrio una carta en la que se retractaba de todos sus pasados errores y que logró no dejarse coger; o, por último —pero no se trata de un triunfo— en Alsacia, Ignacio Solinger, nacido en Rouffach, cerca de Colmar, cura de Grosmagny, cerca de Belfort, cuyos feligreses debieron conservar su memoria de tal manera, que se instituyó una peregrinación a su tumba y fue beatificado por la opinión pública.[1] Semejantes hombres existieron por toda Francia: agrupados a veces en torno a un obispo íntegro, constituyeron pequeños núcleos de resistencia, una iglesia constitucional fiel a su conciencia errónea, pero sincera, «la iglesia de Grégoire», como a veces se la ha llamado. Y merece nuestro respeto.

En cuanto a los otros, a los que no tuvieron el valor de no ceder, no podríamos confundirlos a todos en el mismo desprecio. Si se concede poca estima a los 23 obispos apóstatas e incluso a los 24 que abdicaron de sus funciones, no podríamos arrojar la piedra a tantos y tantos humildes sacerdotes que, sometidos a terribles presiones, aislados frente a resueltos adversarios, cedieron o renunciaron a su sacerdocio.

Apostasía del clero que no significaba forzosamente una apostasía de la fe. Indudablemente hubo grados de cobardía, desde la del párroco que escribía a la Asamblea su júbilo «al desembarazarse de los chupadores papistas» hasta la más discreta de quienes abandonaron su sacerdocio en silencio, casi a escondidas, y procuraron ser olvidados. Entre los apóstatas hubo, desde luego, personas inmundas que se pusieron al servicio de la policía, como «observadores» encargados de denunciar a sus antiguos correligionarios; los hubo fanáticos, como Jacques Roux, vicario de Saint-Nicolas-des-Champs, «predicador de los *sans-culottes*», como él mismo se llamaba, y precursor del progresismo; los hubo negociantes, que supieron comerciar con su apostasía y hacer fortuna, como el ex abate de Espagnac; pero no fueron la mayoría. E incluso entre los débiles que aceptaron renunciar al sacerdocio, hubo muchos —la mayor parte— que cuando fue preciso dar el último paso en el camino de la apostasía y, como decía el *sans-culotte* Grumet, «para borrar su pretendido carácter», casarse, negáronse enérgicamente. Si 23 ó 24 000 sacerdotes constitucionales abando-

1. Se aseguró que en su tumba se producían milagros. Cfr. F. Schaevelin, *Le pèlerinage de Grosmagny* (Bull. de la Société belfortaine d'émulation, 1925).

naron su sacerdocio, o sea cinco sextos del conjunto, y cedieron al cebo de un «socorro anual» de 1 200 libras, no hubo 7 000 que aceptaran casarse, y aun muchas de esas uniones no fueron más que aparentes.[1]

Puédese, pues, hablar innegablemente de una resistencia de la iglesia constitucional. Además, tuvo sus mártires. Debemos subrayar una cifra: de 484 eclesiásticos, venidos de toda Francia, que comparecieron en París ante el Tribunal revolucionario, por lo menos 319 pertenecían a la iglesia constitucional. De ocho de sus obispos que perecieron en el patíbulo, cinco —sobre todo el cariñoso Lamourette[2]— se retractaron de sus errores antes de morir. Y no podríamos olvidar tales sacrificios cuando juzgamos a esa iglesia: ¿acaso ciertos acontecimientos más próximos a nosotros no nos ayudan a comprender mejor las razones de su actitud y la de sus fracasos?

Mucho más bella y eficaz fue la resistencia de la iglesia refractaria. Oculta en la clandestinidad desde poco después de las matanzas de septiembre, hallóse en su puesto para proseguir su obra cuando el Terror propiamente dicho comenzó. Fue ayudada en gran manera por el celo, el valor y el espíritu de los fieles, muchos de los cuales ocultaron a sacerdotes, albergaron en los desvanes de sus casas oratorios secretos, y a veces incluso se atrevieron a hacer frente públicamente a los *sans-culottes* y les obligaron a retroceder.[1]

En las Halles de París, las «Dames de la Marée» no están contentas: María Magdalena Rigaut, «cartera», perfecta émula de Mme. Angot, las dirige e impulsa a la acción. ¡Qué! ¡A dos pasos de ellas, en el cementerio de San Eustaquio, las «mujeres revolucionarias jacobinas» de la Sociedad «El Incorruptible» se permiten ciertas reuniones sacrílegas! Todas las Damas de la Halle se levantan inmediatamente. ¡Y qué paliza reciben las «patriotas»! Tal, que no volverán más allí. E incluso la capilla de la Compasión, en la vecina iglesia, protegida por las de la *Marée*, no volverá a ser tocada. No lejos de allí, en la isla de la *Cité*, rue de la Barillerie, en mayo de 1794, quienes pasan ante la tienda de Mme. Bergeron, quincallera de profesión y proveedora de los ejércitos republicanos, contemplan y admiran la hermosa decoración de sus ventanas: pero, ¿sospechan que esas flores y luces están allí para celebrar el Corpus, porque Mme. Bergeron alberga en su propia casa a dos sacerdotes no juramentados? En Mauriac, ¿quiénes son esas dos harpías que, desde el puente, tan vigorosamente corrigen a dos hombres que están de francachela —seguramente sus maridos— para mayor diversión de los guardias? Son Catalina Jarrigue, llamada «la monjita de los curas», y su amiga Francisca Maury, que acaban de arrebatar, en las propias barbas de los patriotas, a dos sacerdotes proscritos...

Y así hay cientos y miles de episodios de este género. Apenas hay un sacerdote de aquel clero clandestino que no haya conocido entonces una existencia terriblemente aventurera, muchas veces terminada en sangre. He aquí el abate Salamon, «internuncio», que, durante tres

1. En Sarthe, según Girault, 60 de 444.

2. Hay que añadir que la equitativa guillotina no distinguía siempre entre los resistentes y los que habían cedido. Muchos apóstatas subieron los fatales escalones. El más célebre fue el mismo Gobel. Detenido el 15 de marzo de 1794 y llevado ante el Tribunal revolucionario, fue acusado de haber llevado al pueblo al ateísmo y de haberse entregado a orgías. De hecho, Robespierre sospechaba de él que estuviera ligado con Chaumette y los hébertistas. Fue ejecutado el 13 de abril. Había podido escribir a su vicario, el abate Lothringer, que seguía siendo sacerdote y había acompañado a la Reina hasta el patíbulo, una carta muy noble en la que ofrecía su vida en expiación de «sus crímenes y escándalos» y le pedía que le diera la absolución al paso de la carreta hacia el patíbulo. Y es sabido que ante la guillotina, se mostró digno de la Iglesia, que le había perdonado.

1. Jacques Hérissay, siguiendo la obra de G. Lenôtre, ha multiplicado los estudios, directamente documentados en las fuentes, acerca de los episodios de esta vida clandestina de la Iglesia: ver, especialmente, *La vie Religieuse à Paris sous la Terreur;* cfr., también los notables trabajos de Ch. Ledré.

meses, está oculto en el *Bois de Boulogne*, bajo el kiosco en que bailan los habitantes de Auteuil cada domingo. Y al Padre Coudrin, futuro fundador del Picpus, que en todo el Poitou fue llamado *«Marche à Terre»*: hasta tal punto se desplaza, apareciendo en un sitio y en otro, incansable; y he aquí a M. Cormaux, el buen cura bretón, y a su amigo el antiguo padre jesuita de Clorivière, quienes, instalados en unos reductos en la calle de la Chaise en París, de donde salen cada día para ir a celebrar misa y llevar los sacramentos, confiesan e incluso predican. Y en Estrasburgo, el abate Colmar, futuro Obispo de Maguncia, que, ayudado por Mme. Humann, consigue continuar su apostolado cambiando sin cesar de vestido, y a quien sucedió la pintoresca aventura de estar a punto de ser acuchillado por los soldados... no porque era sacerdote, ¡sino porque, yendo aquel día vestido de general no supo qué responder cuando ellos le reprocharon el no haberles hecho pagar su sueldo! Algunos de esos sacerdotes, para evitar el arresto inminente, permanecerán meses enteros encerrados en un armario y aun en lugares más reducidos y menos agradables. Muchos, para escapar a las sospechas, adoptarán oficios de todas clases: escribanos, médicos, artesanos en madera y en metales, aguadores, empleados en la administración revolucionaria...; muchos llevan la carmañola y se muestran muy asiduos en hacer la guardia, como buenos ciudadanos. Los hubo, con todo, que no se ocultaron, limitándose a no hacer nada que pudiera provocar la ira republicana: así, M. Emery, que hasta que una denuncia provocó su detención, permaneció tranquilo en su vacío seminario de San Sulpicio y después en la casa de un amigo. También es verdad que algunos sacerdotes se beneficiaron de protecciones ocultas, debidas a amigos bien situados —de los que M. Emery contó con alguno sin duda—. Una tradición asegura que una tarde, cuando M. de Keravenant estaba en su escondite, cercano a Saint-Germain-des-Prés —que creía totalmente ignorado por la policía— vio entrar a un convencional que le rogó le oyera en confesión antes de casarse; aquel hombre no era otro que Danton, que iba a desposarse con Luisa Gély; sin que el sacerdote lo supiera, el gran tribuno había velado por él.[1]

El resultado de esa resistencia se formula en pocas palabras: a pesar de todos los esfuerzos de los descristianizadores, el catolicismo romano no desapareció de Francia. El momento en que cayó Robespierre, había aún más de ciento cincuenta lugares de culto en París, donde regularmente se celebraba la misa, y por lo menos otros cien, en la próxima comarca agrícola. La vida profunda de las almas, lejos de morir o debilitarse, se había hecho, por el contrario, más ardiente; como siempre ocurre, la persecución operaba una renovación. A lo largo del trayecto por donde las fatales carretas —«los ataúdes de vivos», se les llamaba— conducían a los condenados, halláronse siempre, hasta el fin, sacerdotes que, al paso de aquéllos, les daban la absolución, con la mano oculta tras el sombrero y los labios murmurantes; si uno de esos «capellanes de la guillotina» era detenido, no faltaban voluntarios que le reemplazaran. Los informes de los representantes en provincias confirman por doquier esta existencia de la fe: así, Mallarmé, que escribía en 1794 desde Bar-le-Duc que «los días llamados Pascua en el estilo fanático, habían sido señalados con los furores de la superstición», y además confesaba que «un vapor mefítico» seguía extendiéndose sobre la población y —colmo de desgracias—

1. También debemos señalar la resistencia escolar. Las escuelas públicas, regentadas por preceptores reclutados de cualquier manera y a los que no se pedía más que ser buenos *sans-culottes*, quedaron abandonadas. En muchos lugares, los padres se negaron a enviar a sus hijos a las clases de un sacerdote casado, o de algún individuo ignorante y borracho (el convencionalista Cambry, escribía: «la palabra preceptor es para mí sinónima de ignorante y alcohólico». En Lot-et-Garonne, de los cuarenta candidatos a las funciones de preceptor, sólo dos sabían escribir. Por el contrario, las escuelas clandestinas funcionaron siempre, incluso durante el Terror. Su historia está llena de pintorescas anécdotas: en Chalon-sur-Saône, los dominicos inventaron un sistema de «reunión» de los discípulos curiosísimo: sólidos mozallones los llevaban en los cuévanos de los productos hortícolas, escondidos entre coles y puerros.

tenía que reconocer que la peregrinación a Nuestra Señora de Benoîte-Vaux no había sido nunca tan nutrida y fervorosa, ¡porque la pretendida estatua milagrosa se había puesto a llorar y hablar! [1]

¿Quiere esto decir que todo iba bien en esa Iglesia heroica y fiel? Hay que confesar que no, y que la trágica situación de los refractarios se vio todavía agravada por divisiones y por ciertos abandonos. El asunto del Juramento de «libertad-igualdad» debía mantener hasta el fin un estado de conflicto entre esos hombres igualmente valerosos y dedicados a la causa de la Iglesia. De una parte está M. Emery y cuantos siguen sus consejos, convencidos de que la Iglesia debería aceptar la Revolución en lo que tenía de válido, y no insistir en un pasado muerto, sino trabajar por el nacimiento de una sociedad nueva. El gran sulpiciano pudo confirmarse aún más en esa idea cuando, prisionero en la Conserjería, tuvo ocasión de confesar a numerosos sacerdotes e incluso a obispos juramentados, y comprobar que era fácil devolverlos a la Iglesia verdadera: aquella gran figura contaba con el porvenir. Pero, frente a un Emery, se levantaban adversarios de toda clase; y no solamente el cardenal Maury que, en Roma, nada arriesgaba al mantener semejante actitud, ni solamente el inquietante abate Bernier, consejero eclesiástico y político del Estado Mayor de la Vendée que, tal vez, no gritó tanto «¡Hasta el fin!» más que para poder tratar mejor a escondidas con los «azules», y al que volveremos a encontrar en las negociaciones del Concordato; pero también un Linsolas, vicario general clandestino de Lyón, sacerdote íntegro y celoso, uno de los creadores de las «misiones» cuyos felices resultados no tardaremos en ver, que se mantenía en una altiva negativa frente a todo compromiso y consideraba casi como a traidores a los partidarios de Emery.

Y, desgraciadamente, faltó la autoridad superior capaz de decidir el debate. Del conjunto del Episcopado de 1789, sólo 26 obispos no habían emigrado; 17 murieron de muerte natural, o víctimas de las matanzas, o en la prisión o en el patíbulo, entre 1790 y diciembre de 1794. Entre los que quedaron, muchos tuvieron miedo y su obra fue ineficaz; los que lucharon, como el heroico Monseñor de Maillé de la Tour-Landry, Obispo de la minúscula diócesis de Saint-Papoul, no disponían de suficiente prestigio para dirigir a la iglesia de Francia. La historia se pregunta si, permaneciendo en sus puestos, los obispos fieles no hubieran ayudado a la resistencia católica para organizarse mejor, permanecer más unida y preparar más eficazmente el porvenir —ese porvenir de resurrección y de luz— que el sacrificio de tantos de los suyos les garantizaba.

Víctimas y mártires del Terror

Es ese sacrificio lo que ahora debemos considerar, para medir toda su importancia. Los historiadores resueltamente «laicos» que lo desconocen, menosprecian a la vez la calidad del alma del pueblo francés y el verdadero sentido de la lucha religiosa a lo largo de aquellos trágicos años. Sostener, con Aulard, que la campaña de descristianización no halló, en el conjunto del país, resistencia verdadera, puesto que la insurrección católica quedó reducida a cinco o seis departamentos, es sencillamente jugar con las palabras: la dictadura «montañera» no dio apenas oportunidades a la insurrección.[1] De acuerdo con la más profunda lección del Cris-

1. Hay que notar que algunas regiones aisladas, protegidas por su relieve, pudieron conservar a sus sacerdotes no-juramentados en funciones hasta en pleno Terror. En el Alto Loira, de 550 «refractarios», 300 siguieron en sus puestos. En Ardèche, ocurrió lo mismo hasta febrero de 1793, fecha en que llegaron los «representantes en misión»: refugiáronse entonces los sacerdotes refractarios en las montañas, a donde nadie fue a buscarlos. En Saboya, el clero fiel permaneció en su puesto, por lo menos en su mitad.

1. Hubo también hechos de resistencia por la fuerza. En Meymac y en Corrèze, por ejemplo, los campesinos saquearon las casas de los «patriotas» que habían introducido en la iglesia un caballo revestido con ornamentos sacerdotales.

tianismo, la Iglesia da su verdadero testimonio en el ultraje, el sufrimiento y la muerte plenamente aceptada. La Iglesia «romana» en primer lugar, pero también muchos elementos de su rival constitucional que, ante la muerte, volvieron a sus puestos de tal manera, que la sangre de los juramentados y la de los no-juramentados se mezcló con frecuencia. Y por esto —más tarde se darían cuenta— la Iglesia, su clero y la misma fe católica volvieron a encontrar el prestigio decaído en el siglo de la ilustración. Y no podemos dudar de que, en la fuente de la resistencia religiosa del siglo XIX está, ante todo, el heroísmo de las víctimas y de los mártires del Terror.

Esas víctimas fueron innumerables. No cabe duda de que, entre todos aquellos seres a quienes devoró el Minotauro revolucionario, la inmensa mayoría estaba formada por católicos, cuya casi totalidad, en la hora suprema, recordaron su bautismo y murieron como cristianos. Si, entre ellos, fueron numerosos los sacerdotes detenidos por haber celebrado secretamente la misa, denunciados como «fanáticos» por algunos sectarios, o cogidos incluso, más o menos por azar, a lo largo de esas vastas redadas a las que de vez en cuando procedieron las autoridades «montañeras», su cifra es muy inferior a la de los simples fieles, gentes humildes en su mayoría, que fueron encarcelados por haber cobijado a un sacerdote no-juramentado o por haber escondido vasos sagrados, una casulla o una estola, por haberse negado a consentir que un sacerdote juramentado bautizara a sus hijos, e incluso por «crímenes» aún menores. Desde luego, no todos los católicos que subieron al patíbulo iban a él por razones religiosas: a veces, bastaba con la fortuna o el nombre, e incluso eran víctimas de bajas venganzas. Pero es también cierto que a muchos de ellos el Tribunal revolucionario no les reprochaba más que su fidelidad cristiana. ¿Cuántos fueron esos testigos en total? No puede darse cifra alguna. Incluso en lo concerniente a los sacerdotes, según los historiadores, el número de las víctimas de la Revolución varía enormemente, de 2 000 a 5 000; mas para los laicos, no puede calcularse. Hay que añadir que el furor anticristiano no fue igual en todos los departamentos; nueve de ellos —entre otros, Saboya, entonces llamada «Mont-Blanc»— no registraron ninguna condena a muerte de sacerdotes; dos, sólo tuvieron una, y muchos, solamente dos. Fue en París y en su comarca donde se ensañaron los feroces representantes de la Convención y donde la persecución fue más severa. Allí, durante los trágicos años 1793-1794, ¡cuántos católicos, cuántos sacerdotes no tuvieron otra alternativa que la deportación o la muerte!

Cuando se piensa en aquel terrible período, la imagen que inmediatamente se impone al espíritu es la de la guillotina, la espantosa máquina levantada permanentemente, ya en la antigua plaza de Luis XV, ya en la puerta del Trono, llamada «del trono derribado». Se ve, cien veces relatado en las memorias de la época, o representado por grabados, el cortejo de carretas flanqueadas de *sans-culottes* armados de picas, en las que se hacinan los condenados, atados dos a dos. Creemos revivir su larga agonía, cuando, sentados a dos pasos del sangriento estrado, esperan su turno, oyen el ruido de la cuchilla triangular al caer o el crujido de las maderas al recibir el golpe, repetido tantas veces..., ¡veintitrés veces para Mme. Elisabeth, antes de subir ella misma al patíbulo! Y el gesto del verdugo que muestra a la muchedumbre la cabeza cortada, antes de arrojarla en el cesto, añade aún horror a una escena cuya prolongada repetición nos sorprende que haya consentido un pueblo civilizado.

Y sin embargo, junto a ese suplicio cuya rapidez puede considerarse humanitaria, la Revolución conoció otros, cuya crueldad no ha sido superada, ni por nuestro siglo de campos de concentración. Ya hemos evocado las anegaciones de Nantes, en esas barcas sobrecargadas de cautivos encadenados a los que un ingenioso sistema de portañolas enviaba al fondo del Loira, «torrente excelentemente revolucionario», decía el salvaje representante Carrier. En Lyón y en otros lugares hubo fusilamientos en masa, tras los cuales, heridos y muertos, eran apiñados en mezcla confusa y enterrados sin distinción ni comprobaciones, con una ferocidad increíble. El episodio de los *Pontones de Roche-*

fort se ha hecho célebre en la historia de la tortura, y prueba, por desgracia de manera aplastante, el menosprecio en que algunos revolucionarios tuvieron aquellos «derechos del hombre» tan solemnemente proclamados. Trasladados a tres barcos de tres mástiles, que habían servido para la trata de negros, 850 sacerdotes, arrestados sobre todo en la Francia del Norte y del Este y en Bélgica, fueron allí detenidos a partir de febrero de 1794, en condiciones de promiscuidad y de cotidianos tormentos, tales, que la opinión dio a aquel encierro el nombre de «guillotina seca». Entregados sin defensa a la brutalidad de pretendidos marineros que formaban las tripulaciones de aquellos barcos, presa muy pronto de espantosas epidemias que los diezmaron, aquellos hombres tuvieron el valor sublime de continuar una vida espiritual que la prueba hizo aún más profunda. Se han conservado los textos de las «Resoluciones» que los cautivos redactaron y juraron llevar a la práctica: pocos textos de santos los superan. De aquellos 850 cautivos de los Pontones, no quedaban más que 274 cuando, en febrero de 1795, siete meses después de la caída de Robespierre, se pensó en sacar a aquellos desgraciados de su horrenda prisión. Pero, muertos o vivos, ¡qué testimonio habían ofrecido a la causa de Dios! [1]

A propósito de esas víctimas de la guillotina, la «seca» y la otra, se propone una cuestión infinitamente delicada, pero a la que no se puede contestar con un mero impulso. ¿En qué medida puede emplearse el calificativo de *mártir* al hablar de ellos? La teología es categórica: para que haya verdaderamente *martirio*, se necesita derramamiento de sangre en formal testimonio de la fe, como ocurrió en los primeros siglos de la Era cristiana, cuando la muerte en el anfiteatro sancionaba la heroica negativa a la apostasía. Puédese también hablar de martirio cuando el único motivo de condena es la fidelidad a la Iglesia y a la verdad que ella conserva y la negativa al cisma y la herejía: como ocurrió otrora en Inglaterra con Santo Tomás Moro. Es cierto que muchas de las víctimas católicas del Terror fueron ejecutadas por razones que nada tenían que ver con la defensa de la religión; muchos, por ejemplo, fueron detenidos por haber participado en aquellos movimientos de rebeldía que, desencadenados en plena guerra, tuvieron el efecto de sostener al enemigo de fuera; es decir, que desde el punto de vista del gobierno, constituían una traición. Incluso en lo que concierne a la fiel Vendée, ya hemos visto que no se combatía sólo por la fe y la Iglesia, sino también por el Rey e incluso en contra de la conscripción.

Pero hay que reconocer que, en este terreno, es muy difícil fijar límites exactos. ¿Dónde comienza y dónde acaba el martirio? Evocando el suplicio de Luis XVI, en una alocución consistorial, el 17 de junio de 1793, Pío VI declaraba: «Se han esforzado en cargar sobre ese príncipe muchos delitos de orden puramente político. Pero el principal reproche que se le haya hecho se refiere a la inalterable firmeza con que se negó a sancionar y aprobar el decreto de deportación de los sacerdotes, y a la carta que escribió al obispo de Clermont para anunciarle que estaba resuelto a restablecer en Francia el culto católico, en cuanto pudiera. ¿No basta todo esto para que pueda creerse y sostenerse sin temeridad que Luis fue un mártir?» La Iglesia, hasta hoy, no ha adoptado oficialmente esta opinión un tanto sumaria.[1] En cambio, Pío VI tenía seguramente más razón cuando exclamaba, tras haber leído el relato de la muerte de M. de Sandricourt, Obispo de Agde, una de las últimas víctimas de Robespierre, arrestado únicamente porque se necesitaba un obispo católico legítimo en la hornada, y aún cuando vivía totalmente separado de la política y ocupado sólo en la oración: «¡Que se diga que todos esos sacerdotes no murieron por la fe! ¡He ahí muchos verdaderos mártires!» Pero, cuánto más justa aún nos parece la opinión de una cristiana, tan heroica como humilde de cora-

1. La causa de beatificación de 102 de ellos fue introducida en la corte romana por el Obispo de La Rochelle.

1. Aun cuando la muerte de Luis XVI, según testimonio del sacerdote que le acompañó al patíbulo, el abate Edgeworth, irlandés, haya sido ejemplarmente cristiana.

zón, las circunstancias de cuya muerte parecieron a muchos excelentes jueces las que impulsan a la Iglesia a proponer una beatificación: Mme. Elisabeth. Rechazando anticipidamente el título de mártir, declaraba a sus compañeros de prisión: «¡No se nos exige, como a los antiguos mártires, el sacrificio de nuestras creencias; no se nos pide más que el abandono de nuestra miserable vida! Hagamos a Dios este pequeño sacrificio con resignación.» [1]

Mas, precisada esta cuestión de vocabulario, no es menos cierto que el martirologio de quienes derramaron su sangre, auténticamente, por la causa de Cristo y de la Iglesia, es inagotable. Tan vasto y admirable, que se duda en destacar algunos de los episodios más conmovedores —hasta tal punto parecería injusto establecer una especie de preeminencia—, puesto que en todas las páginas de este libro escrito con sangre brilla igualmente el heroísmo y la santidad. Sacerdotes, religiosos, religiosas, simples laicos, hombres y mujeres, todas las condiciones sociales confundidas —aunque los humildes, las gentes del pueblo, constituían la mayoría—, por decenas y centenas se cuentan los que prefirieron la muerte a una apostasía que, en muchos casos, no hubiera sido más que meramente formal. ¿Cómo escoger entre tantos?

He aquí, hechas ya famosas por la novela y el teatro, las dieciséis carmelitas de Compiègne, que murieron el 17 de julio de 1794, en vísperas de la caída de Robespierre. Arrestadas por haber permanecido en comunidad tras la supresión de su monasterio, llevadas ante un Tribunal revolucionario, una de ellas —según se cuenta— tuvo la presencia de ánimo suficiente para preguntar a Fouquier-Tinville qué era lo que entendía por el término «fanáticas» con que las apostrofaba, y respondiéndole aquél: «Vuestro fanatismo es ese estúpido apegamiento a absurdas prácticas religiosas», exclamó: «¡Oh, hermanas mías! Ya lo habéis oído: se nos condena por nuestra religión... ¡Qué dicha, morir por nuestro Dios!» Exactamente, de aquella manera, el acusador acababa de hacerlas mártires. Al pie del patíbulo, renovaron sus votos y entonaron el *Veni Creator*, que no se extinguió más que con la última...[1] Página grandiosa, digna de haber sido exaltada por Gertrud von Le Fort y Bernanos. ¿Pero fueron menos sublimes las sacramentinas de Bollène que, antes de morir, daban las gracias a sus jueces y verdugos, y una de las cuales besó el patíbulo antes de subir a él? ¿O las ursulinas de Valenciennes, que cantaron el *Tedéum* y oraron por sus verdugos; o las Hijas de la Caridad de Arras, que llegaron a la guillotina ceñidas con el rosario? Y tantas otras, a las que no puede recordarse sin emoción...

¡Y entre los hombres, cuántos religiosos fueron igualmente heroicos! Los benedictinos de la Sección de los Gravilliers, que orgullosamente declararon no haber dejado nunca de celebrar la misa clandestinamente. El P. Imbert, dominico de Castres que, condenado a muerte, se negó a subir a la carreta, diciendo: «Mi Maestro Jesús iba a pie; yo pido también ir a pie.» Los recoletos y carmelitas de Arras, que fueron al suplicio cantando las *Vísperas de difuntos;* el abate Fraisse, prior de la Orden de Malta que, habiendo tenido la debilidad de prometer su apostasía del sacerdocio, volvió sobre su acuerdo y se entregó personalmente al Tribunal revolucionario para morir...

1. La muerte de Mme. Elisabeth (10 de mayo de 1794), fue una de las más bellas y ejemplares de aquel trágico período. Durante su cautiverio, no cesó de reconfortar a sus compañeros en términos simplemente sublimes. A una madre que lloraba por ver morir con ella a su hijo, decía: «¡Vais a encontrar la felicidad del cielo y queréis que vuestro hijo se quede en la tierra!» Hablando de los revolucionarios que iban a llevarla a la muerte, decía sencillamente: «Todos estos hombres están ofuscados; preferiría su conversión a su castigo». La oración que escribió en la cárcel para aceptar la voluntad de Dios, es una de las más admirables que pueda decir un cristiano. En la hora suprema, mientras otros 23 condenados eran ejecutados antes que ella, no dejaba de orar, recitando el *De profundis*. Y sabido es que dirigió al verdugo sus últimas palabras para que le pusiera en orden el pañuelo que, movido, descubría su escote: «Por vuestra madre, señor, cubridme.»

1. Pío X las beatificó en 1906.

Innumerables son, también, las figuras ejemplares en el clero secular. He aquí a Cormaux, «el Santo de Bretaña», que, durante su interrogatorio, se niega a disimular la menor partícula de verdad, proporcionando él mismo argumentos a sus acusadores. He aquí a Van Cleemputte, que, siendo «patriota», no acepta el ser condenado por realista, pero declara que nunca ha dejado de llevar a cabo un apostolado clandestino. Y Noël Pinot que, conducido a la muerte, por burla, con alba y casulla, recita al pie del patíbulo el *Introibo ad altare Dei* de su última misa. Y el delicioso abate de Salignac-Fénelon, director fundador de la Obra de los Pequeños Saboyanos, que, condenado a pesar de sus ochenta años y a pesar de las súplicas de sus pequeños protegidos, predica aún desde lo alto de la carreta que le lleva al suplicio...

La lista sería interminable. Y aún habría que añadir a esas decenas de laicos que, evidentemente, murieron en testimonio de la fe. En Lyón, el negociante Auroze que, a la pregunta «¿Eres un fanático?», respondió: «Seré todo lo que vosotros queráis; pero soy católico» —por lo que fue condenado—. En Anjou, recordemos a aquel laico de Valfons que, al comienzo del interrogatorio de identidad, hace seguir sus nombres de los calificativos de «católico, apostólico, romano». En Sena-y-Oise, María Langlois, joven sirvienta de cerca de veintidós años que, denunciada por el párroco constitucional, se burla visiblemente de los jueces y de sus ociosas preguntas. En otras partes, Elisabeth Minet, que orgullosamente reivindica la responsabilidad de una enorme falta: durante todo el Terror no ha cesado de distribuir imágenes de la Santísima Virgen. O Genoveva Goyon, costurera de setenta y seis años, que se niega a entregar a los dos dominicos ocultos en su casa, y muere con ellos...

En la novela en que ha evocado el drama de las carmelitas de Compiègne,[1] Gertrud von Le Fort hace decir a uno de sus personajes: «Francia no derrama sólo la sangre de sus hijos; derrama también su propia sangre por ellos, su más noble y pura sangre.» Y no es un hecho reciente el que la Historia compruebe la eficacia sobrenatural del martirio y su misterioso poder de rescate.

1. *La última en el patíbulo*, de donde G. Bernanos sacó los *Diálogos de Carmelitas*.

La otra Francia católica

No se agota con unas breves páginas el patetismo de esos sufrimientos y sacrificios. Sin embargo, no era aquélla toda la Francia católica, en aquel país sobre el cual pesaba la sangrienta bota revolucionaria; no estaba toda en esos sacerdotes y fieles enfrentados con la alternativa de ser traidores o héroes. Otros de sus miembros conocían entonces destinos que, no por ser menos trágicos, eran con frecuencia menos penosos. Iglesia francesa de la emigración, dispersa en veinte países, que también corrió mil aventuras y que, a su manera, dio testimonio de fe.

¿Cuántos fueron esos exiliados por la fe? Teniendo en cuenta todas las oleadas de sucesivas emigraciones —comprendida la de 1797— se ha podido adelantar la cifra de 40 000 sacerdotes o religiosos.[1] Fugitivos por libre decisión o expulsados por los decretos revolucionarios, desde la primavera de 1792 hasta el umbral del régimen napoleónico, sus miserables grupos se renovaron sin cesar. Habiéndolo abandonado todo, parientes, amigos, hogar y parroquia, a cambio de su seguridad, con frecuencia llegaban a los países extranjeros después de pruebas inauditas, en una soledad penosa. Un obispo desembarcaba en Inglaterra con un pantalón de *sans-culotte* y un sombrero de paja; un abad mitrado, con el chaleco rojo y las botas de un postillón; un venerable deán, ¡con la carmañola! Y dichosos eran cuando el país de refugio, Saboya, Bélgica, Italia, ribera izquierda del Rhin, no era invadido por los ejércitos republicanos: en tal caso, había que volver a caminar, huir aún más lejos, a costa de renovados sufri-

1. Que parece excesiva. Por ejemplo, se ha hablado de 22 000 en España: Ch. Girault, precisa 6 322.

mientos. Así, el Obispo de Tarbes, refugiado primero en Montserrat y después en Italia, terminará por llegar a Lisboa, tras una dramática odisea: así el abate Lebay, párroco de Veules, tocará sucesivamente, en cinco años, en Londres, Ostende, Brujas, Gante, Rotterdam, Münster, Paderborn, Cassel, Erfurt, Munich, el Tirol, Verona, Venecia, Roma, ¡para detenerse por fin en Suiza!

¿Cómo fueron acogidos esos fugitivos de Dios en los países a los que pedían asilo? Hay que confesar, por penoso que sea, que no fueron siempre las naciones de las que podía esperarse un gesto de solidaridad las que se mostraron más pródigas. En Alemania podría parecer natural que S. M. el Rey de Prusia cerrara sus Estados; pero no lo era tanto el que hicieran eso el de Baviera y muchos pequeños soberanos tan católicos... Por temor al contagio revolucionario que los franceses —fueran cuales fueren— podían transmitir, S. M. austriaca cerró sus fronteras. «Nuestros eclesiásticos, escribía el Obispo de Nimes, mueren de hambre a la vista de veinte abadías millonarias de Suabia.» Cítanse a este propósito vergonzosos incidentes: la célebre abadía de Fulda negó a los sacerdotes franceses que pasaban por allí un descanso decente; Füssen, en el Tirol, les prohibió decir misa; Weingarten echaba sus perros sobre cuantos trataban de entrar en su claustro... En Italia, fuera de los Estados pontificios, ¿cuántos Estados aceptaron a los sacerdotes refugiados? Ni el Milanesado, ni Parma, ni Módena, ni la Serenísima República de Venecia... ¡Había demasiado miedo de atraer la cólera revolucionaria! En el Piamonte la situación permaneció inestable y la acogida muy precaria; en Nápoles sólo fueron acogidos obispos, vicarios generales y dignatarios. Era la inoportuna y eterna reacción de los ricos ante la miseria...

Hubo, sin embargo, nobles excepciones. Ante todo, en Roma y los Estados Pontificios. Pío VI se mostró, en esta ocasión, de una generosidad admirable, y con toda justicia fue acuñada en 1795 una medalla en la que se le representaba abriendo ampliamente sus brazos a los sacerdotes franceses. Acogió a cinco mil de ellos, creó la *Obra pía de la hospitalidad francesa* y ordenó a los obispos de sus dominios que se mostraran fraternales. Mas, para evitar la aglomeración en la Ciudad Eterna —de lo que hubieran nacido incidentes que Francia hubiese acogido mal— agrupó a los refugiados en cuatro centros, Viterbo, Perusa, Bolonia y Ferrara; los religiosos fueron distribuidos en las casas de sus Ordenes. Naturalmente, no todos aprobaron la generosidad del Pontífice. Los servicios pontificios impusieron a los sacerdotes franceses el juramento de no ser ni galicanos ni jansenistas; a los antiguos juramentados se les impuso la retractación e incluso ciertas penitencias, y en los conventos en que se refugiaron —si se ha de creer a diversas memorias— no siempre fue color de rosa la vida de los religiosos franceses. Pero al menos todos aquellos desventurados hallaron la tranquilidad.

Otros países católicos se mostraron fieles al deber de hospitalidad. En España la acogida fue de generosidad insigne. Tratados como confesores de la fe, los sacerdotes proscritos no solamente fueron alimentados y alojados, sino festejados con repiques de campanas, discursos de alcaldes y salvas de honor. Algunos obispos se mostraron de una largueza propia de grandes señores. El de Valencia dio alojamiento a 700 refugiados; el de Orense cedió a los sacerdotes emigrados su propia mansión. El gobierno se manifestó menos generoso, temiendo que bajo el hábito de un sacerdote fugitivo se escondiera un peligroso revolucionario, e incluso que los mismos expatriados estuvieran contagiados por el jacobinismo, el jansenismo o el galicanismo: un decreto les prohibió que se dedicaran a ninguna actividad religiosa, fuera de celebrar la misa.

Los cantones católicos de Suiza fueron tan espontáneamente generosos como los católicos de España: «Los campesinos —dice el ex jesuita Barruel— acudían a los caminos para esperar a los sacerdotes y ofrecerles alojamiento.» Aquel sencillo y pobre pueblo no acogió a menos de cuatro mil sacerdotes, organizando en su favor una especie de sorteos de caridad. La célebre abadía de Einsiedeln dio enormes sumas para ayudarlos. El Valais albergó especialmente a los trapenses, agrupados en torno al padre de

Lestrange, eminente reformador de la Orden, que se instalaron en la antigua Cartuja de la Val Sainte hasta el día en que, en 1798, el avance de las tropas francesas les obligó a huir. Soleure y Friburgo resistieron cuanto pudieron a las presiones de la República francesa, que quería obligarlas a expulsar a los sacerdotes: ambas ciudades sólo se rindieron ante precisas amenazas.

En Alemania las únicas zonas de acogida fueron Westfalia, Silesia y Constanza; pero también allí fueron admirables los católicos. Los fieles del Príncipe-Obispo de Münster —un archiduque de Austria, hermano de María Antonieta— rivalizaron con él en generosidad: los campesinos consideraban un honor albergar a un sacerdote proscrito. En Constanza los refugiados eclesiásticos fueron más de quinientos, reunidos en una organización que los mantenía por nueve libras mensuales. De aquella ciudad tan acogedora esos hombres iban a hacer uno de los polos intelectuales y morales de la conciencia católica de Francia.

Lo que todavía es más conmovedor es que ciertos países protestantes mostraran entonces una generosidad que en gran manera los honra. Ginebra, la calvinista Ginebra —confirmando esa vocación de tierra de asilo conocida hasta en nuestros tiempos—, mostróse caritativa con los seiscientos sacerdotes que a ella acudieron en demanda de refugio. Holanda, país siempre acogedor para los proscritos, no faltó a su deber: numerosos sacerdotes de tendencia jansenista se refugiaron allí, e incluso, en 1794, reaparecieron en aquella nación las *Nouvelles ecclésiastiques*, la hoja jansenista [1] que había desaparecido de París en diciembre de 1793.[2] Pero fue sobre todo Inglaterra la que, en aquellas circunstancias, se reveló patria de los hombres de corazón, hasta el punto que el papa Pío VI se lo agradeció públicamente y propuso su ejemplo. En pleno Parlamento, Burke —autor de las *Reflexiones sobre la Revolución*— hacía este llamamiento a los desgraciados: «¡Venid, venid a dar testimonio de nuestra tolerancia, pontífices y pastores despojados, expulsados y proscritos; venid a nosotros. Y también vosotras, Hijas de San Vicente de Paúl, ángeles de la caridad cristiana, venid!» Barruel ha contado en sus *Memorias* que «cada vez que un navío cargado de sacerdotes aparecía en la costa, diríase que el instinto de la beneficencia lo anunciaba a los ingleses: acudían presurosos para acogernos; pugnaban por ofrecernos un refugio». El mismo gobierno de Jorge III puso a disposición de los sacerdotes el castillo de Winchester, que albergó hasta 700; la duquesa de Buckingham y la señora Dorotea Silburne se multiplicaban para organizar los hogares de acogida, creando esa obra del «chelín limosna», de la que habla Chateaubriand en sus *Memorias de ultratumba*. Cerca de diez mil sacerdotes y treinta y un obispos se reunieron en el reino. De todos ellos diría William Pitt: «Pocas personas olvidarán la piedad, la conducta irreprochable, la larga y dolorosa paciencia de aquellos hombres respetables, arrojados de golpe en medio de una nación extranjera, diferente por su religión, su idioma, sus costumbres, sus usos. Se han ganado el respeto y la benevolencia de todo el mundo, por la uniformidad de una vida llena de piedad y decencia.» Con aquel contacto cayeron muchos prejuicios; la presencia de los sacerdotes franceses contribuyó en gran medida a obtener para los católicos ingleses la total igualdad de derechos, y preparó también el renacimiento del catolicismo inglés en el siglo XIX. En tal sentido, aquel exilio fue providencial.[1]

Las virtudes a las que el primer ministro inglés rendía tan brillante homenaje parecían tanto más admirables cuanto que las condiciones en que hubieron de vivir la mayoría de los sacerdotes emigrados, en todos los países, fueron penosas. No habiendo podido llevar dinero en su huida —si es que lo tenían...— debieron casi todos ganarse la vida y aceptar para ello

1. Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

2. La invasión de Holanda por Pichegru obligó a los sacerdotes emigrados a huir de nuevo hacia Inglaterra.

1. Los sacerdotes franceses exiliados y los evadidos de la Guayana, representaron también un papel importante en el desarrollo del catolicismo en Estados Unidos. (Cfr., más adelante, cap. VII).

cualquier clase de oficio. Hubo también entre ellos profesores, escritores, empleados de oficina, artesanos sombrereros, sastres e incluso palafreneros, simples obreros, ralladores de tabaco, cereros y hasta carreteros y mozos de postas. Pero en semejantes situaciones todos conservaron su dignidad: pocos, en total, fueron los ex abates de corte que, habiendo logrado huir con sus capitales, siguieron viviendo en los medios elegantes de la emigración de Coblenza de la misma manera que antes de 1789, escandalizando a las buenas gentes del Rhin.

Los obispos mostráronse dignos en la prueba. Muchos conocieron odiseas iguales a las de los más humildes sacerdotes: el Obispo de Nimes llegó a Lucerna a pie, con el saco a la espalda; el Arzobispo de Vienne pudo llevarse tan poca ropa, que tenía que lavar por sí mismo en los arroyos la camisa que no llevaba sobre el cuerpo. Despojados de sus riquezas, la mayoría se declararon más felices así y más próximos a su vocación sacerdotal. Hasta el célebre Cardenal de Rohan, el héroe del triste Asunto del Collar, habiendo tenido que huir del suntuoso palacio de Estrasburgo se rehabilitó mediante una conducta ejemplar, no queriendo ser, entre los sacerdotes y seminaristas que albergaba en su casa de Ettenheim, más que «el sacerdote de Jesucristo» y «un pobre».

Uno de los más hermosos rasgos de esa existencia de los exiliados franceses es el ímpetu de mutua caridad que impulsó a muchos de ellos. Cuando es frecuente que, en la desgracia, los hombres lleven a la práctica el «sálvese quien pueda», la generosidad de aquellos proscritos para con sus correligionarios y hermanos de desgracia sorprendió a los extraños. En Inglaterra, un modesto obispo bretón, Monseñor de La Marche,[1] fundó el *Comité de suscripción para la ayuda al clero francés;* desde Constanza, Monseñor de Juigné y Monseñor de La Luzerne hacían organizar cuestaciones en todo el mundo católico para asegurar a sus sacerdotes las nueve libras mensuales indispensables; en Roma, el Cardenal De Bernis, ex embajador, gastó hasta su muerte, en 1794, todo lo que le quedaba de sus rentas para aliviar a sus compatriotas; en Turín, cerca de la Santa Reina Clotilde, y después en Toscana, el abate Madier, antiguo limosnero de Mme. Victoria, tía del Rey, creaba un activo socorro al clero.

Todos estos hechos dan también testimonio, aun cuando no haya sido sellado con sangre, como el de las víctimas de la guillotina. Aquellos emigrados, desde luego, tenían los defectos de todos los emigrados en cualquier época: juzgaban la situación únicamente en función del pasado, y se hacían no pocas ilusiones. Es natural que el daño del país haya atormentado sus conciencias, y es también natural que hayan concebido el provenir como una restauración del pasado. Todavía Chateaubriand nos muestra, paseándose por el parque de Saint-James, a dos viejos obispos franceses, con «un falso aire de muerte» pintado en los rostros: «Monseñor —dice uno—, ¿creéis que estaremos en Francia en el mes de junio?» Y el otro contesta, tras un momento de meditación: «No hallo ningún inconveniente, monseñor.» A comienzos de 1793, una reunión de eclesiásticos franceses, celebrada en la abadía de Saint-Maurice-en-Valais, votaba una resolución de numerosos artículos que fijaba las condiciones consideradas como necesarias para un pleno restablecimiento del catolicismo en Francia: la Iglesia debería recobrar todo su patrimonio; habría que devolverle los registros del estado civil; el Trono y el Altar sellarían de nuevo una alianza indestructible... Tales ilusiones se manifestarían muy peligrosas cuando, en 1815, se tratara de llevarlas a la realidad. Ya no se estaba en 1794. El porvenir parecía entonces bastante más próximo a la triste profecía que antes de morir había escrito el Cardenal De Bernis: «La supresión de la religión realizada en Francia se extenderá a Europa y al mundo: el pueblo volverá al paganismo.»

Sin embargo, ni los retardatarios conservadores ni el antiguo embajador en Roma tendrían razón. No se volvería atrás un punto en las realizaciones fundamentales de la Revolución; pero el porvenir no era del ateísmo. El

1. Era éste el mismo a quien los bretones habían llamado «el Obispo de las patatas», por su empeño en extender el cultivo de ese tubérculo. (Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos».)*

año 1794 no terminó sin que hubiera datos para sostener esta convicción.

Estancamiento y renovación en la "Era thermidoriana"

En la mañana del 26 de julio de 1794 —el 8 thermidor, según el nuevo calendario— el régimen de que Robespierre se había hecho dueño absoluto no parecía amenazado por nada. La fiesta del Ser Supremo había señalado la apoteosis en vida del «Incorruptible»; la terrible ley del 22 pradial (10 de junio), so pretexto de reorganizar los procedimientos ante el Tribunal revolucionario, permitía, de hecho, enviar a la muerte a cualquiera sin necesidad de juicio. Desde el 10 de junio sólo en París habían caído 1 376 cabezas, y aquel mismo día habían de rodar otras 32. La posición del dictador parecía inexpugnable. Sin embargo, al día siguiente —9 thermidor— por la tarde, Robespierre y los suyos eran arrestados: entregados por sus amigos de la Comuna, la Convención los declaraba «fuera de ley», y ya en manos de sus adversarios, el día 10, al atardecer, cruzaba a su vez las calles de París en las fatales carretas en medio de una muchedumbre alegre que aclamaba su caída. No había habido, en toda la Historia de la turbulenta Revolución, un giro tan brutal.

Pero quienes lograron llevar adelante aquella operación no eran menos revolucionarios que Robespierre y los suyos. Eran los jacobinos rígidos, como Billaud-Varenne y Carnot, que acusaban a Robespierre por haber «confiscado» la República; o los ateos a la manera de Vadier, a quienes exasperaban las farsas deístas del Ser Supremo;[1] o bien los políticos corrompidos y seguros, cuyos prototipos eran Barras y Fouché, y, sobre todo, una masa de gentes que estaban cansadas de temblar por sus propias vidas o, como Tallien, por las de sus seres queridos. Estos hombres no pensaban siquiera en cambiar de régimen, ni siquiera en modificar sus orientaciones y mucho menos en volver a una política religiosa de clemencia. Pero fueron inmediatamente superados, arrastrados por el torrente de júbilo que siguió a la caída del tirano. Robespierre se convirtió en la cabeza de turco expiatoria: ¡como si él hubiera sido el único responsable del Terror! El mismo golpe que le hirió acabó con el miedo. Toda Francia padecía la «náusea del patíbulo», y quería vivir. De grado o por fuerza, el régimen hubo de seguir a la opinión.

Abrióse así un nuevo período;[1] surgió un nuevo clima. Hacía entonces cinco años que comenzara la Revolución, y esos cinco años habían sido tan llenos que pudiera creerse haber vivido cincuenta: los cinco años que iban a venir serían bien diferentes y señalarían una especie de pausa en la marcha de los acontecimientos; un tiempo de vacilación y debilidad al que pondría fin, una tarde del brumario, el valeroso puñetazo de un pequeño general corso. No quiere esto decir que aquella era de origen «thermidoriano» no fuera también abundante en violencias: todo lo contrario. Durante cinco años el régimen republicano sería tironeado entre una izquierda que ya no poseía la orgullosa energía

1. Un curioso incidente contribuyó a la pérdida de consideración de Robespierre en los medios ateos. Una mujer medio loca, Catalina Théot, que había tomado como director espiritual al cartujo Dom Gerle —de lo que ya hemos hablado anteriormente— que no parecía más equilibrado que ella, se proclamaba «Madre de Dios» y conseguía reunir algunos discípulos. Entre éstos había algunos relacionados con Robespierre. Circuló una carta —verdadera o falsa— en la que la «Madre de Dios» anunciaba al dictador que él era el «Verbo Divino». Vadier provocó las risas de la Convención, el 27 pradial, contando aquella historia, y Robespierre no pudo impedir que se incoara un proceso en que su persona aparecía en ridículo. (Esos tiempos turbulentos son muy favorables a tales excentricidades: conocemos también la historia de Susana Labrousse, que se dirigió a Roma para convertir al Papa a las sanas ideas de la Revolución. Verdad es que nunca llegó al Quirinal, pero en cambio la acogió el Castel Sant'Angelo y la conservó durante bastante tiempo.)

1. Se votó el 22 de agosto de 1795 una nueva Constitución, llamada del Año III, que establecía un nuevo sistema de gobierno, en que se confiaba el poder a un Directorio.

de «la Montaña» y una derecha igualmente incapaz de imponerse. De tal situación provendría una serie de golpes y contragolpes que darían a la nave del Estado bandazos de contrario sentido, y entretanto un aumento vertiginoso de los precios —debida a la inflación de los *assignats*— acaba de exasperar los ánimos. Así llegaría el fin de la Convención (hasta el 26 de octubre de 1795) y la aparición del nuevo Régimen, el Directorio. Entre el deseo de frenar y las veleidades de volver a la fuerza, los mezquinos jefes que habían sustituido a los sangrientos gigantes de «la Montaña» seguirían oscilando sin cesar.[1] Pero la Iglesia sabría sacar partido de la situación.

Hubo, inmediatamente, una verdadera explosión de fe; apenas pocas semanas después de la caída de Robespierre comenzóse a celebrar de nuevo la misa en muchos puntos de Francia; reabriéronse los viejos oratorios en los que el culto había sobrevivido por tanto tiempo a la persecución. Durante el invierno viose reaparecer en las provincias fronterizas, «vestidos como hojalateros, mercaderes, artilleros y con toda clase de trajes», a los sacerdotes emigrados, y por todas partes salieron de sus escondites los que habían permanecido en Francia. En primavera aumentó la afluencia. Las Comunas se adueñaron de las iglesias parroquiales para hacer decir de nuevo la misa. Los informes de la policía señalaban que «individuos» provistos de una campanilla recorrían las calles llamando a las gentes a los oficios religiosos. En determinados puntos los laicos, a falta de sacerdote, celebraban «misas blancas». Al principio los revolucionarios no habían comprendido el sentido de aquel movimiento. Por algún tiempo se siguió llevando a la guillotina, en París y provincias, a sacerdotes: los representantes habían elevado a quinientos francos la prima ofrecida a los denunciantes de sacerdotes refractarios, y no había prisa en liberar a los desgraciados cautivos en las gabarras. Ahora bien, ¿tenían algún sentido estas últimas severidades? Las administraciones no ponían ya cuidado alguno en las medidas de descristianización; los agentes de la fuerza pública prevenían a aquellos que deberían arrestar. ¿Qué hacer contra un pueblo que quería a toda costa reencontrar su religión? En París, en la fiesta de la Pascua de 1795 —según testimonio de M. Emery— había que celebrar misas al aire libre, en los patios, y duplicar las vísperas. Y, quisiérase o no, la ley tenía que sancionar aquella situación de hecho.

De 1795 a 1797 aparecieron una serie de leyes religiosas, cuya sucesión traducía, de manera sorprendente, la incertidumbre de una política. Entre el deseo de separar a la Iglesia del Estado, que correspondía a la filosofía de la mayor parte de los termidorianos, y la nostalgia de los rigores jacobinos, el régimen fluctuaba vacilante. Seis semanas después de la caída de Robespierre, el 18 de septiembre de 1794, la Convención, a manera de decreto financiero, consagraba la separación: «La República no pagará más los gastos ni salarios de culto alguno.» Abandonábase, pues, el sistema establecido por la Constitución civil, y con él a la «Iglesia constitucional». De golpe, interpretando la ley, no a la letra, sino según su espíritu, los representantes se disponían a ofrecer la amnistía a los sacerdotes refractarios y declaraban que en adelante no mirarían como sospechosos a los párrocos que no hubieran abandonado sus funciones. Esta audaz política, llevada adelante, por ejemplo, en Morbihan, por Guezno y Guermeur,

1. No podríamos, sin injusticia, olvidar la considerable obra llevada a cabo entonces, sobre todo durante el último año de la Convención. Acceso de los campesinos a la pequeña propiedad, abolición de la esclavitud en las colonias (11 de abril de 1794), creación del Gran Libro de la Deuda pública, creación de una enseñanza pública primaria, secundaria (escuelas centrales) y superior (grandes escuelas, Escuela central de Obras Públicas, llamada más tarde Politécnico, Conservatorio de Artes y Oficios, Escuela de lenguas orientales), fundación del Instituto de Francia (25 de octubre de 1795), aplicación del sistema decimal. Estas realizaciones no deben ser olvidadas. Pero hay que añadir que muchas de esas creaciones quedaron en meras teorías. La Enseñanza, por ejemplo, no fue organizada de una vez. Las escuelas centrales no contaban con alumnos (cinco por cada maestro, en término medio) y las primarias eran poco frecuentadas. El informe que el gobierno consular ordenará hacer, en 1800-1801, sobre la situación de la Enseñanza, es aplastante.

ayudaba poderosamente a la pacificación de la Vendée, realizada a partir del 17 de febrero de 1795 —acuerdo de la Jaunaie—, y tal éxito hizo verdadera impresión. Cuatro días más tarde, el 21 de febrero, 3 ventoso Año III, la Asamblea, vigorosamente trabajada por Grégoire, votaba un decreto que separaba totalmente a la Iglesia del Estado; es verdad que rodeaba al ejercicio del culto de medidas desagradables, pero al menos permitiría a la religión volver a la ciudad. Consecuencia: un nuevo salto adelante, una proliferación de capillas y oratorios, una explosión de devoción. En el oeste, para asegurar la pacificación, los mismos representantes Guezno y Guermeur ponían en libertad a los sacerdotes detenidos y restituían las iglesias a los ciudadanos que las pedían. La inquietud era creciente en el campo jacobino: obispos y sacerdotes constitucionales no eran los últimos en quejarse, desasosegados por la competencia creciente de los refractarios. Tres decretos señalaron entonces el endurecimiento: el de 1.° de mayo de 1792 (12 floreal), que ordenaba a los deportados vueltos a la patria que volvieran a pasar la frontera; el de 30 de mayo (11 pradial) y, sobre todo, el de 29 de septiembre (7 vendimiario, Año IV), que organizaba el ejercicio como el control de cultos y exigía un nuevo juramento de sumisión a las leyes de la República. Dos locas tentativas de los realistas, a las que desgraciadamente se asociaron sacerdotes, acentuaron aún más la tensión: la del desembarco en Quiberon, en julio, y en París, la del 13 vendimiario (5 de octubre), que fue aplastada por los cañones de Bonaparte. Antes de disolverse, la Convención decidió que las leyes, todas las leyes contra los sacerdotes votadas a partir de 1792, debían ser siempre estrictamente aplicadas.

Cuando, el 27 de octubre, el nuevo régimen del Directorio alcanzó el poder, todo se hallaba en plena confusión. ¿Era admitida la religión, o simplemente tolerada, o proscrita? ¿Eran sospechosos los sacerdotes, o los ignoraba la ley? De hecho, los católicos se habían convertido de nuevo en una fuerza en todo el país. Cuando, en mayo de 1796, la «Conspiración de los Iguales», conducida por el comunista Gracchus Babeuf, hizo temblar a los burgueses de los Consejos, se volvió a una política religiosa más liberal: el 14 frimario (4 de diciembre de 1796) fue derogada la ley que había puesto de nuevo en vigor las medidas terroristas contra los sacerdotes. El clero no tenía ya que prestar Juramento de «libertad-igualdad» para ser aceptado; ni se hacía ya cuestión de la Constitución civil. ¿Se iría más lejos? Los católicos que, al socaire de instituciones filantrópicas, preparaban cuidadosamente las elecciones del mes germinal, Año V (21 marzo-9 abril de 1797) alcanzaron en ellas un brillante éxito: el 95 por 100 de los antiguos convencionales fueron derrotados. Inmediatamente se votaron nuevas medidas (7 fructidor, 24 de agosto) que abrogaban los decretos de proscripción y restituían todos sus derechos a los sacerdotes que declararan someterse a las leyes de la República. El joven Camilo Jordan, diputado de Lyón, habló desde la tribuna de los Quinientos tan elocuentemente para que fueran autorizados los repiques de campanas, que se ganó el sobrenombre de Jordan-Carillon. Parecía que la Iglesia estaba en vísperas de volver a tomar a Francia en sus manos, cuando el 18 fructidor (4 de septiembre) un nuevo bandazo en la caótica marcha del régimen del Directorio puso una vez más en tela de duda la paz de la Iglesia.

Pero gracias a esta situación, cuya incertidumbre y ambigüedad podemos calcular bien, la Iglesia volvió a poner sólidamente el pie en Francia: la Iglesia o, para ser precisos, la Iglesia romana sobre todo: la Iglesia fiel. No quiere esto decir que la otra iglesia, la constitucional —o lo que de ella quedaba— no hiciera un valeroso esfuerzo para aprovechar las circunstancias y restaurarse. El hombre de iniciativas, Grégoire, el Obispo constitucional del Loir-et-Cher, representó el papel de una especie de Papa o de patriarca, al frente de esa pobre Iglesia arruinada en sus tres cuartas partes y que había perdido hasta su razón de ser. Agrupando en torno suyo un Comité de obispos —«los obispos reunidos», como se llamaron— lanzó sucesivamente dos «encíclicas» destinadas a instaurar el culto en Francia: encíclicas, desde luego, de tono agresivamente galicano. Creó un diario para

1793. La demencia jacobina de descristianización se debate sobre Francia. Se destruyen, mutilan o someten a pillaje centenas de catedrules, abadías e iglesias. Tras el pillaje siguen grotescos simulacros de procesiones. Se profanan los ornamentos sagrados y objetos de culto, las estatuas y reliquias, los palios... Acuarelas de Béricourt. Colección Henin. Bibliothèque Nationale (Reserva).

la defensa de sus ideas, los *Anales de la Religión*. Desde que la ley lo permitió, hizo abrir las iglesias, una tras otra: en París fue un acontecimiento la restitución de Saint-Médard. Muy inteligentemente, los «reunidos» tuvieron la idea de asociar a los laicos a aquella restauración, creando «sociedades de culto» cuyos administradores electos dirigían la vida material de las parroquias. También se interesaron por la enseñanza, elaborando un verdadero «Código de la Educación», y multiplicando las escuelas. Y, con la intrepidez que había siempre demostrado, Grégoire hostigaba a los poderes públicos, intervenía en la tribuna a favor de la Iglesia, para que ésta, su Iglesia, fuera confirmada en sus derechos.

Pero sus esfuerzos no dieron gran resultado. La iglesia constitucional se veía atacada en todas partes. Atacada en el sentido más concreto de la palabra, porque los hombres activos del «Terror blanco», los «Compañeros de Jehu» y los «Compañeros del Sol», la emprendieron de buena gana con los sacerdotes juramentados y fusilaron a algunos de ellos.[1] La competencia de los sacerdotes refractarios vaciaba en todas partes los oficios de los constitucionales; volvían a abrirse las escuelas «romanas», sobre todo desde que la ley del 3 brumario, año IV (25 de octubre de 1795), basada en el informe Daunou, consagró la libertad de enseñanza: y esas escuelas estaban mucho más concurridas que las de los juramentados. Un movimiento de retractación, lanzado en París por Roussineau, cura de Saint-Germain-des-Prés ganó rápidamente adeptos: M. Emery se aplicó en facilitar la vuelta al seno de la Iglesia romana evitando fórmulas que hirieran el amor propio. Por último, la iglesia constitucional sufría una gravísima crisis interna: algunos de los más inteligentes y activos de sus párrocos pensaron que era una buena ocasión para hacer prevalecer sus derechos y disminuir los de los obispos, según la tesis de aquel «presbiterianismo» católico que había representado un papel en la elaboración de la Constitución Civil, y al que todas las pruebas no habían hecho desaparecer. Resultó de ello una viva tensión entre los «Reunidos» y el «Presbiterio» de París, tensión que llevó a tristes incidentes, como los de la reanudación del culto en Notre-Dame. La iglesia constitucional trató de superar esas dificultades reuniendo, el 15(de agosto de 1797, un concilio nacional; pero no por ello sus días parecían menos contados.

Evidentemente, el porvenir pertenecía mucho más a su rival, la Iglesia que había resistido durante cinco años al Moloch revolucionario, y comprado al precio de su propia sangre el derecho a vivir. De día en día crecía la marea que devolvía del exilio a los sacerdotes emigrados: a finales de 1796 se calculaban en 20 000. Y por doquier surgían de la tierra. Usando las facilidades que les concedía el decreto del mes nivoso, los católicos abrían capillas y lugares de culto. En pocos meses fueron abiertas de nuevo en París dieciséis iglesias parroquiales. El despertar religioso era tan rápido que los últimos jacobinos estaban inquietos: en la Nochebuena de 1795 se hizo que los guardias de Bonaparte vigilaran las cercanías de las salas de los Consejos, por temor a que los eventuales asistentes a la misa de medianoche tuvieran la tentación de atacarlos. Pero los obispos no ponían demasiada diligencia en abandonar sus escondites y regresar a Francia; el valeroso Monseñor de Maillé de la Tour-Landry procedía a conferir las órdenes en casas particulares, acción en la que pronto fue seguido por otros.[1] En los hospitales comenzaba a verse de nuevo a las buenas hermanas. Más aún: en París, en los edificios de las carmelitas, a medias arruinados, Camila de Soyecourt reinstalaba una pequeña comunidad religiosa, y ella misma tomaba como celda aquélla en que su hermano, víctima de las matanzas, había esperado la muerte. El padre de Clorivière, ayudado por Mlle. Champion de

1. El Obispo de Rennes, Le Coz, sólo disfrazado pudo abandonar su ciudad. Todavía, en 1800, Audrein, Obispo constitucional de Quimper, cogido por los *chouans* a las puertas de su residencia fue juzgado sumariamente y ejecutado como antiguo regicida.

1. Hubo 35 sacerdotes ordenados en 1795; 61 en 1796 y 87 en 1797.

Cicé, hermana de dos obispos, extendía las dos congregaciones religiosas por él fundadas, los Sacerdotes del Corazón de Jesús y las Hijas del Corazón Inmaculado de María, a imitación de la Compañía de Jesús, con su misma disciplina y animadas de su propio espíritu. En Baugé, donde un santo sacerdote, René Bérault, había fundado en pleno Terror las Hijas del Sacro Corazón de María, dedicadas sobre todo al cuidado de los incurables, después de su muerte, en 1795, Ana de la Girouardière proseguía su obra.[1] ¡Espectáculo admirable! Por doquier, en 1797, repicaban las campanas; incluso las procesiones reaparecían en las calles: era una resurrección.

Más aún: aquella Iglesia salida de las catacumbas comenzaba a reorganizarse. La institución de las misiones, ideada de nuevo bajo una forma original adaptada a las circunstancias, llegaba a un nuevo desarrollo y a nuevas formas de aplicación. Espontáneamente, durante el Terror, muchos sacerdotes se habían puesto en camino: «párrocos con maleta», que llevaban manteles de altar y objetos litúrgicos y celebraban sus misas clandestinas, hoy aquí y mañana allí. Algunos tuvieron la idea —y sobre todo el abate Linsolas, gran vicario de Lyón— de sistematizar la cosa y proseguir ese apostolado ambulante apenas volviera la paz religiosa. Los «misioneros» irían de parroquia en parroquia, evangelizando a las poblaciones que se habían apartado de la Iglesia, devolviendo a la fe a los juramentados y sus ovejas. Quebrando provisionalmente el molde parroquial, dividiéronse las diócesis en determinado número de sectores —precisamente las «misiones»— en cuyos límites los sacerdotes, generalmente encargados de varias poblaciones, ejercían su apostolado con la máxima flexibilidad. Se obtendría así, gracias a esa redistribución de fuerzas, un mejor reparto de auxilios religiosos y, en caso de peligro, disminuirían los riesgos. Por otra parte, cierto número de organismos laicos reforzarían y prolongarían en los terrenos más diversos la acción de los misioneros: «precursores», o «jefes de parroquia», o catequistas.[1] La idea pareció excelente: entre otras ventajas, tenía la de instaurar una organización católica sólida para el caso —siempre previsible— en que volviera la persecución. Pronto el ejemplo de Lyón fue seguido por muchas diócesis: Autun, Belley, Annecy; más tarde, en el norte, Arras, Boulogne, Tournai y, hacia el oeste —en forma un poco diferente—, Le Mans y Laval. Todo eso revelaba una extraordinaria vitalidad en el seno del catolicismo francés.[2]

Pero no todo era excelente en aquella renaciente Iglesia. Las tendencias que ya hemos visto señalarse siempre, llevaban con frecuencia a antagonismos. Buena parte de los sacerdotes que volvían del exilio o abandonaban sus escondites se aprovechaban del cambio de clima para tomarse el desquite, cosa bastante humana. Algunos aconsejaban a sus fieles que hicieran desertar a sus hijos, se negaron a pagar los impuestos e incluso expulsaran a los sacerdotes juramentados. Los más intransigentes aprobaban el «Terror blanco» y las tentativas de desembarco en las costas de Francia. Para muchos, la restauración realista debía ir a la par con la religiosa. Y, por supuesto, cuando el decreto de 7 vendimiario, año IV (29 septiembre de 1795), impuso a todos los ciudadanos el juramento de «sumisión a las leyes de la República», los «ultras» e integristas se declararon hostiles. Frente a ellos, los moderados y razonables, cuyo inspirador era el prudente M. Emery, aconsejaban cordura; «la religión —decía el gran sulpiciano— es un fin, no un medio»; no hay que servirse de ella para promover un régimen político. Obispos como Monseñor de la Luzerne recomendaban a sus sacerdotes que acogieran con generosidad a los antiguos juramentados arrepentidos; pero no siempre se les prestaba oídos. Y cuando, en dos ocasiones, el Papa declaró

1. Cfr. el libro que Cayetano Bernoville ha dedicado a estas dos santas figuras (París, 1954).

1. Sobre las misiones de Linsolas, Carlos Ledré ha escrito un libro definitivo. (Cfr., Notas bibliográficas).

2. En el Vivarais fue una mujer, Maria Rivier, quien evangelizó el país, recorriendo las poblaciones que carecían de pastores y enseñando el catecismo.

«que no veía dificultad alguna en la fórmula: "prometo sumisión al Gobierno de la República francesa"», ¡los «ultras» e integristas declararon que el Breve pontificio era ciertamente falso! Se necesitaba desde luego una mano firme para reunir todos los pedazos de la iglesia de Francia.

Pero no era menos cierto que se asistía a una restauración de la situación religiosa que nadie se hubiera atrevido a profetizar cuatro años antes.[1] Enviado por el Directorio en misión a Italia, para vigilar, si era posible, a un joven guerrero poco respetuoso para con el poder civil, el general republicano Clarke, futuro duque de Feltre, escribía en un informe, a finales de 1796: «Nos ha fallado una revolución religiosa. En Francia se vuelven católicos romanos y tal vez estamos a punto de tener necesidad del mismo Papa para que, entre nosotros, obligue a los sacerdotes a secundar la Revolución, y para que éstos, a su vez, influyan en los campos, a los que de nuevo gobiernan.» *¡Necesidad del Papa!* Lenguaje inesperado...

Roma, la Iglesia y el vencedor de Arcola

El Papa: tras haberlo quemado en efigie en los jardines del *Palais-Royal*, su gran sombra no había dejado de proyectarse sobre la política francesa. Su voluntad influía en los acontecimientos mucho más de lo que los hombres de la Revolución hubieran podido imaginar. En su nombre, por fidelidad a su obediencia, tantos sacerdotes, tantos católicos habían afrontado la prisión y la muerte. Una palabra suya, en aquella nueva atmósfera de presión, tenía capital importancia. El joven guerrero vencedor se disponía a poner en práctica lo que había escrito el general Clarke.

1. Debemos añadir que ello contrasta singularmente con el clima de inmoralidad y licencia que, según muchos historiadores, rodeó el régimen de termidor y al Directorio. Pero no toda Francia estaba encarnada en las fáciles bellezas que, en el Palais-Royal, se paseaban en traje de gasa rosa muy transparente...

Desde que Francia vivía los trágicos años comenzados en 1789, Roma no había dejado de ocuparse del resto del mundo y de dirigir los destinos de la catolicidad. Al envejecer, el fastuoso Pontífice Braschi parecía haber alcanzado un más profundo sentido de su responsabilidad; ya su Encíclica de Navidad de 1775, *Inscrutabile divinae sapientiae* había probado que su inteligencia no era extraña a los grandes problemas de la época; las alocuciones que pronunció al conocer la muerte de Luis XVI, o la de Navidad de 1793, revelaron un tono aún más grave. La *Urbs* seguía siendo, a pesar del trueno de la Revolución, aquella ciudad «totalmente ocupada en pequeñas intrigas, fiestas aristocráticas o populares, rivalidades eclesiásticas y mundanas, cuestiones de preferencia y ceremonias de gran esplendor», que había sido a lo largo del siglo XVIII; pero no había cesado de crecer la inquietud, acrecentada por la llegada incesante de emigrados franceses y de obispos proscritos. En 1792 el gobernador de la ciudad había prohibido las fiestas de Carnaval. Y en el hermoso rostro de Pío VI se profundizaron las arrugas de la preocupación.

Y a decir verdad, ¿no eran angustiosos para el Padre común de los católicos los acontecimientos que se le presentaban a la vista? Acababa de desencadenarse un drama, más grave aún, en cierto sentido, que el de Francia: un gran país católico había desaparecido del mapa de Europa, devorado como un halcón por sus rapaces vecinos. Después del reparto de 1772[1] que le había arrebatado las dos quintas partes de su territorio, Polonia había intentado un serio esfuerzo de rehabilitación. Una nueva Constitución, votada en 1791, a imitación de la francesa, puso fin a los más escandalosos vicios del régimen, sobre todo al absurdo «liberum veto». Pero desgraciadamente, contra esa política de

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

reformas, habíanse levantado los nobles descontentos, a los que la Zarina Catalina II se apresuraba, muy satisfecha, a prestar el apoyo de sus tropas. Después de Valmy, el Rey de Prusia, Federico Guillermo II, decepcionado por no haber podido robar algo en el oeste, llevó sus ejércitos desde el Rhin al Vístula, exigiendo parte en el reparto. Y el 23 de enero de 1793, so pretexto de aplastar en Varsovia «la influencia de las horribles tendencias de la terrible secta parisina y el espíritu de los demagogos franceses, que amenazan la paz de Europa», Rusia y Prusia procedieron a un segundo desmembramiento. La Dieta polaca, llamada «Dieta muda», hubo de renunciar a toda protesta, puesto que las bayonetas rusas guardaban todas las salidas de su salón de sesiones, y aquel silencio había sido considerado como un consentimiento...

El patriotismo polaco replicó entonces con un levantamiento desesperado. A las órdenes de Kosciusko, un inmenso movimiento logró expulsar de Varsovia y de Vilna a las tropas de Catalina II. Pero los rusos no tardaron en tomarse el desquite: los ejércitos de Souvorov, en la batalla de Maciejowice (octubre de 1794) y la conquista de Praga (noviembre), seguida de terribles matanzas, restablecieron el orden moscovita. Entonces, Austria y Prusia reclamaron «su parte». Francia, que había pensado en usar el prestigio de sus victorias para salvar a un pueblo que siempre había sido su amigo, tuvo la debilidad de renunciar a ello, cuando llegó la reacción thermidoriana. A partir de 1795, Rusia y Austria se pusieron de acuerdo para el último acto de bandolerismo: amenazando con asociarse a Francia, obligaron a Prusia a pedir que se la asociara. El tratado definitivo fue firmado en octubre: y Polonia fue borrada del mapa de Europa.

Esta incalificable operación —modelo de tantas otras conocidas en nuestros tiempos— tenía como consecuencia la desaparición de uno de los más viejos bastiones de la Iglesia romana. Cerca de las dos quintas partes de los católicos de Polonia quedaban en adelante bajo la dominación austríaca; y, lo que es aún más grave, el resto era entregado a los prusianos protestantes y a los rusos ortodoxos. Si, de inmediato, no pareció agravarse su suerte [1] —especialmente en la zona rusa, Pablo I se mostró benévolo y llegó a llamarse «católico de corazón»—, el porvenir era bastante sombrío. Que Alejandro I, déspota resuelto, sucediera a Pablo I, e inmediatamente comenzaría la persecución, más o menos abierta. Un corazón católico no podía dejar de sufrir ante hechos tan conmovedores: y Pío VI sufrió; lo testimonian las cartas dirigidas al Emperador Francisco II. Pero no halló los acentos indignados, las palabras apropiadas para apelar de aquel crimen a la opinión mundial. Tal vez se sentía demasiado débil, demasiado impotente y desarmado...

Todo el horizonte se mostraba ensombrecido. No sólo en aquellos países ayer tan sólidamente católicos, por ejemplo, Bélgica, donde los ejércitos de la Convención llevaban en sus convoyes los temas de la propaganda anticristiana y, con frecuencia, la guillotina. Sino incluso en comarcas donde la Iglesia no estaba formalmente amenazada, pocas cosas se hacían que agradaran al Papa. En la misma Italia, la situación estaba lejos de ser tranquilizadora. Las ideas subversivas habían penetrado en la Península desde los comienzos de la Revolución. Indudablemente, no habían sido patrimonio más que de pequeños grupos agitados; *giaccobini* y *framassoni* sólo se reclutaban entre la burguesía de las ciudades; el pueblo sencillo y el campo no habían sido contagiados. Mas a esa corriente se unía otra, más secreta y peligrosa: la de ese jansenismo italiano que se había infiltrado por doquier, hasta en el Episcopado y en la Curia,[2] y en el que las tendencias hacia un rigorismo reformador se mezclaban con corrientes violentamente antipontificias. El Sínodo de Pistoya había fracasado,[3] y su animador Scipione Ricci dimitió de su cargo episcopal en 1791, pero

1. En Varsovia, el gran redentorista San Clemente Hofbauer (cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*») tomó en sus manos la institución religiosa de San Bennon, multiplicó sermones y retiros, y ayudó poderosamente a los polacos a encontrar en su fe las razones de su esperanza.

2. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

3. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

no se retractaría hasta 1805. Sus partidarios siguieron siendo numerosos. La condenación mediante la Bula *Auctorem fidei,* en 1794, de las tesis del Sínodo, no fue aceptada por todo el mundo: obispos como Monseñor Solari, de Nolli, se negaron incluso a publicarla. Varios prelados se proclamaron abiertamente favorables a la Constitución Civil del Clero y, por supuesto, la llegada de tropas francesas a Italia proporcionó un poderoso apoyo a aquellos semirrebeldes. ¿Qué rumor era aquel que corría, según el cual la Iglesia debería organizarse en iglesias autocéfalas, gobernadas por Patriarcas entre los que el Papa no tendría más que un privilegio de honor? Todo eso era inquietante.

En Austria, el josefismo no había sido enterrado con su fundador, y Francisco II seguía resuelto a controlar a la Iglesia y especialmente a disponer a su gusto de las circunscripciones eclesiásticas. En la Alemania católica, la resistencia episcopal al Papa no había cesado con la sumisión de Febronio; y todavía en vísperas de la Revolución, en 1786, los príncipes-obispos de «la calle de los Sacerdotes» dirigieron al Emperador un memorial en el que reclamaban una ley del Imperio que suprimiera la jurisdicción de los Nuncios en tierras germánicas; lo que explica que Roma no acogiera mal la noticia de que los *sans-culottes*, al barrer a todos aquellos señores mitrados, habían puesto fin a esas querellas miserables y que los campesinos germanos, felices de poder oír de nuevo la misa en latín —lo que habían prohibido ciertos obispos—, ayudaron a la expulsión de sus dueños. También en España, en la católica España, el poder estaba definitivamente en manos de Godoy, favorito de la Reina, anticlerical ateo, apasionadamente decidido a deshacerse de la Iglesia: algunos obispos e incluso un cardenal que trataron de mantenerse firmes ante el omnipotente ministro, fueron embarcados con destino a Roma, para «llevar allí sus consuelos espirituales a Pío VI».

Paradójicamente, el cielo no aparecía claro más que sobre Inglaterra, donde la pequeña grey de fieles romanos crecía a ojos vistas y avanzaba con paso firme hacia la igualdad de derechos; y sobre los Estados Unidos, donde la acción de Monseñor Carroll,[1] la influencia de un grupo de sulpicianos enviados por M. Emery, y numerosos sacerdotes franceses refugiados, contribuían a asentar sólidamente la Iglesia católica. Pero eso era bien poco...

Además, ¿cómo hubiera podido el desgraciado Papa apartar sus ojos de las trágicas escenas de que Francia era teatro? Tanto más que los acontecimientos revolucionarios, desde sus comienzos, ejercían influencia en Italia y en los Estados Pontificios. En agosto de 1789, Aviñón supo de las revueltas «patrióticas», y las gentes de Carpentras reclamaron la convocación de Estados Generales: el vicelegado fue rápidamente desbordado por los sucesos. En la Asamblea Constituyente se reclamó la unión —decíase «restitución»— del Condado a Francia. En marzo de 1790, Carpentras obtuvo sus Estados, y Aviñón eligió una Constitución francesa. El 11 de junio, el vicelegado Casoni fue expulsado y, como el Alto-Condado, contrarrevolucionario, había tomado las armas, Francia, de acuerdo con un procedimiento bien conocido, envió a sus tropas para restablecer el orden. Pío VI podía esforzarse en protestar: no sin vacilaciones que duraron un año, la Constituyente votó, el 14 de septiembre de 1791, la reunión de Aviñón a Francia. El Papa quedó muy afectado.

La tensión entre Francia y la Santa Sede no había dejado de aumentar: la campaña contra los sacerdotes fieles a Roma la acrecentó de día en día. Un incidente, en enero de 1793, estuvo a punto de provocar una explosión: aquella expedición francesa contra la ciudad, a la que la Curia tanto temía. Desde la ruptura de relaciones diplomáticas, Francia no tenía en Roma más que un «agente de comercio», el banquero Moutte, al que los italianos llamaban *Mutte*, un «agente sin título», Bernardo de Bernis, y el director de correos, Digne, con categoría de cónsul. El barón de Mackau, embajador en Nápoles, trabajaba en la expansión de las ideas revolucionarias en los dominios pontificios. Para ello, había enviado a Roma a uno de

1. Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

sus colaboradores, Nicolás Hugou de Bassville, antiguo seminarista, escritor a sus horas, fino y elegante. Bassville entró en relaciones con cierto número de liberales romanos, entre ellos el banquero Torlonia, que ya jugaba la carta francesa, y el príncipe Santacroce, hijo de la bella amiga de De Bernis, que tenía sus razones personales para no estimar a los cardenales. Digne, a quien se había negado el derecho de colocar sobre su puerta el escudo francés, al término de un suculento banquete hizo servir, a manera de plato especial, un gorro frigio del que salían escarapelas tricolores que los invitados levantaban en alto mientras Bassville pronunciaba un discurso de tono fuertemente jacobino. El 13 de enero, los pensionistas de la Academia de Francia, entonces instalada en el palacio Salviati, en pleno Corso, enarbolaron el escudo de la República. De pronto, el pueblo se indignó: sus sacerdotes le habían enseñado a odiar a los «impíos». La fatalidad quiso que Bassville, con su familia y amigos, saliera en carroza adornada con los tres colores y con los lacayos en el pescante llevando un penacho tricolor en el sombrero. Estalló una especie de motín: la casa de Moutte, donde Bassville se refugió, fue invadida a los gritos de «¡Viva San Pedro! ¡Viva el Papa! ¡Mueran los jacobinos!» Y el desgraciado francés fue mortalmente herido de un navajazo en el bajo vientre. El incidente pudo tener consecuencias trágicas, por más que Pío VI enviara inmediatamente al herido su propio médico y el mayordomo del Sacro Palacio.[1] La opinión estaba exasperada; la Academia de Francia fue saqueada y Roma entera pidió con delirio los cuatro himnos épicos de la *Bassvilliana* de Vincenzo Monti, una serie de injurias rimadas contra Francia.

En Roma se esperaba lo peor. Un mensajero de la Convención, Cacault, llegaba a Florencia portador de un verdadero ultimátum que exigía excusas, una indemnización, la expulsión de todos los emigrados y especialmente del abate Maury, y sondeaba las intenciones del Santo Padre... Pío VI, por prudencia sin duda alguna, se negó a reconocer entonces al conde de Provenza como regente y se contentó con «bendecirle de todo corazón». ¿Qué hubiera ocurrido si la República francesa no hubiese tenido que enfrentarse entonces con tantas dificultades interiores y exteriores? Pero el asunto Bassville no tardó en deslizarse en el olvido.

La situación de Italia cambió bruscamente cuando, en la primavera de 1796, un pequeño general político, todavía poco conocido en Francia, recibió del Directorio el mando del ejército que, según los planes de Carnot, debía detener en la llanura del Po a un grupo de tropas austríacas, a fin de facilitar la ofensiva de Jourdan y de Moreau sobre el Rhin. Estratega genial, Napoleón Bonaparte condujo las operaciones con un brío que nadie esperaba. Los sardos, separados de los austríacos en Millesimo, aplastados en Mondovi, fueron obligados a firmar la paz, abandonando Saboya y Niza, y rechazados los austríacos hacia el norte, en Montenotte, el joven jefe se lanzó sobre la Lombardía y Milán cayó en sus manos. Mantua, cabeza del famoso cuadrilátero, se mantenía firme. Durante seis meses, Bonaparte peleó encarnizadamente, rechazando en cuatro ocasiones a los ejércitos de socorro. Después de Arcola (15 de noviembre de 1796) y Rívoli (14 de enero de 1797), toda Italia estaba a merced del guerrero corso. En vano Venecia trataba de hacer matar a los soldados franceses en Verona. Cuando, el 13 de abril, los correos de Bonaparte aparecieron en la montaña de Semmering, el Emperador había pedido el armisticio seis días antes.

Estos acontecimientos relampagueantes no dejaron insensible a la Santa Sede. Hablando claro, la Curia los consideraba con terror. Tras haberse creído por mucho tiempo al abrigo —puesto que la guerra se desarrollaba sobre el Rhin y en Bélgica—, Pío VI quedó espantado por la caída de Milán. Habiéndose convertido la España de Godoy en aliada de Francia, el Papa pidió al embajador español, Azara, que interviniera ante el invasor. El apoyo que concediera a los coaligados enemigos de Francia no había sido eficaz, pero era notorio. Tenía razón

1. Bassville murió como excelente católico y, por orden del Papa, fue enterrado en San Lorenzo in Lucina.

en temer represalias. Ignoraba todavía que el Directorio, entonces aún muy jacobino y anticristiano, había ordenado a Bonaparte no solamente que marchara sobre Roma e «hiciera vacilar la Tiara», sino que instalara en la Ciudad «una forma de gobierno que hiciera odioso y despreciable el de los sacerdotes». Augereau invadía ya la Romaña y llegaba a Ancona.

Por el momento, el vencedor pareció obedecer a las instrucciones de París; prometía incluso «acabar muy pronto con el viejo zorro». Las condiciones del Armisticio de Bolonia, firmado el 23 de junio de 1796, fueron muy duras. La Santa Sede entregaría 21 millones de francos, 500 manuscritos preciosos, 100 cuadros, estatuas, bustos y vasos; los puertos romanos quedarían abiertos a la flota francesa y cerrados a los barcos enemigos. El Papa lo aceptó todo, por el momento; incluso redactó un Breve, *Pastoralis sollicitudo,* para recomendar a los católicos franceses que se sometieran a la República. Sin embargo, las negociaciones comenzadas en París y después en Florencia para concluir la paz fracasaron, y el 14 de septiembre el Papa se declaró decidido a rechazar las exigencias de los vencedores, «incluso con peligro de su vida». ¿Qué iba a hacer Bonaparte? Se hallaba aún detenido ante Mantua, lo que era razón suficiente para no arriesgarse en una aventura romana. Y, sin duda, ya pensaba en otro estilo de política... Acudió a entrevistarse con el Cardenal Mattei, Arzobispo de Ferrara, y le declaró: «Señor cardenal, el Directorio no desea la guerra con Roma. Yo no quiero ser el destructor, sino el salvador de la Ciudad.» Cacault, el representante diplomático de París, fue encargado de arreglar las diferencias.

Y se hubieran arreglado de no haberse cometido errores por ambas partes. El Directorio, en vez de contentarse con el Breve de pacificación, tan gustosamente firmado por el Papa, pretendía exigir de éste la revocación de todas las Bulas aparecidas desde 1789, es decir, la aprobación de la Constitución Civil del Clero, a lo que se negó Pío VI, apoyado por todo el Colegio Cardenalicio. Por otra parte, el Papa, mal aconsejado y convencido de que, en fin de cuentas, el asunto de Mantua sería fatal para Bonaparte, negoció en secreto con Nápoles y el Emperador y reclutó una milicia, a cuyo mando puso a un austríaco. Además, la atmósfera en Roma era violentamente antifrancesa. En las iglesias se rezaba abiertamente por la derrota de Francia; contábase que las imágenes de la Virgen lloraban de vergüenza porque los *sans-culottes* pisaban el suelo italiano. En muchos lugares una especie de *jaquerie,* provocada por las excesivas requisas de ciertos oficiales franceses, irritaba a Bonaparte, que denunciaba la formación de un ejército «católico y papal». El día en que el general en jefe conoció los detalles de las negociaciones iniciadas entre la Santa Sede y Austria, su reacción fue fulminante: reanudó la guerra contra el Papa, se instaló en Ancona, saqueó el tesoro de Loreto y marchó contra Roma. La milagrosa Virgen fue enviada a París, donde se la colocó en el Gabinete de Antigüedades, junto a una momia. Pío VI se hallaba indefenso frente al vencedor: la caída de Mantua acabó de aclararle las cosas y espantarle. De hecho, a comienzos de aquel 1797, el Directorio comprobaba el despertar del catolicismo en Francia y no se hallaba dispuesto a cortar por lo sano con el Papa. Y el mismo Bonaparte, pensando tal vez en su propio porvenir, lo deseaba aún menos. Declaraba al Arzobispo de Milán: «Cada uno podrá reconocer a su Dios, practicar el culto que le inspire su conciencia, sin temor a no verlo respetado.» Y se guardaba bien de patrocinar a los demagogos milaneses, cuyo diario *El Termómetro político,* reclamaba el fin de todas las religiones.

De la misma manera, cuando las tropas pontificias habían sido aniquiladas, cuando toda Italia esperaba ver a Roma invadida y al Papa fugitivo en Nápoles, el vencedor hizo asegurar a Pío VI, por medio del R. P. Fumée, abad de los camaldulenses, que «Bonaparte no era un Atila». Finalmente, y por voluntad expresa del joven vencedor, todo se arregló. Bonaparte había prometido aún al Cardenal Mattei: «Mi particular cuidado consistirá en no permitir que se cambie la religión de nuestros mayores.» Por su parte, el Papa ordenaba a sus representantes «que hicieran todos los sacrificios posibles, excepto en lo que concerniera a la

religión». Las condiciones que el vencedor propuso —e impuso— parecieron relativamente moderadas, si se piensa que hubiera podido cogerlo todo; pero aun así, eran gravosas. Nueva indemnización de 16 millones, nuevas entregas de obras de arte y cesión no sólo de Aviñón, sino de ricas provincias transapeninas. Algunos miembros del Directorio hubieran querido aún más, y ante todo humillar al Papa, aplastarlo del todo. Pero Bonaparte se hizo el sordo. Firmado el 19 de enero de 1797, el tratado de Tolentino señalaba, en principio, el término del conflicto entre la Santa Sede y Francia.

Y fue sin duda durante el verano de 1797, instalado en su residencia principesca de Mombello, cuando el joven César acabó de madurar su plan. El apoyo del Papa, declarado necesario por Clarke, era considerado por Bonaparte en toda su importancia. Hizo enviar a Roma como embajador a su propio hermano José. Reconsiderando la idea de un Breve pontificio que ayudara a la pacificación religiosa de Francia, meditaba «las medidas que pudieran conducir de nuevo a los principos religiosos a la mayoría del pueblo de Francia». Pío VI entraba en sus proyectos y procedía en el sentido de la pacificación. La iglesia de Francia podía creer en la proximidad del término de la crisis que la había torturado. Y, sin embargo, la esperaba una nueva prueba.

Fructidor, Año V

Durante el verano de 1797 corrió el rumor de que, apoyado en la nueva mayoría de los Consejos —muy moderada— un grupo de resueltos políticos, dirigido, entre otros, por Barthélemy y por el general Pichegru, el vencedor de Holanda, convertido ahora en presidente de los Quinientos, se disponía a derrocar el régimen y restaurar la Monarquía. Los republicanos se inquietaron, sobre todo aquellos que, habiendo votado la muerte del Rey, temían represalias. Tres miembros del Directorio, antiguos jacobinos, Barras, Rewbell y Larevillière-Lépeaux, decidieron detener el golpe. La Constitución no les dejaba recurso legal y apelaron a Bonaparte, cuya gloria era ya inmensa, y al que, desde el 13 vendimiario, detestaban realistas y moderados. El vencedor envió desde Italia a su lugarteniente Augereau para dirigir la operación. El 4 de septiembre (18 fructidor, Año V) fue rápidamente llevada a cabo. Barthélemy fue arrestado en su lecho; el quinto miembro del Directorio, el gran Carnot, sospechoso de blandura, hubo de huir; ciento cuarenta diputados quedaron invalidados, y Pichegru prisionero. Por la lógica de los hechos, los nuevos dueños de Francia, mezclados con elementos que deseaban la conciliación, se hallaron obligados a reanudar la política de jacobinos y montañeses. Naturalmente, a expensas de la Iglesia.

Al día siguiente mismo del golpe de Estado, el 19 fructidor, los Consejos «depurados» abrogaron la ley del 7 fructidor, que, a su vez, había derogado la del 3 brumario. De esta manera una vez más se hallaban en pleno vigor los terribles decretos de 1792 y 1793; los sacerdotes que permanecían en Francia o hubieran vuelto del destierro podían ser condenados a pena de muerte. Mas, a pesar de todo, el clima había cambiado; ya no parecía posible ejecutar a más sacerdotes. Un voto de los Representantes decidió incluso «aportar a las leyes existentes las modificaciones que la humanidad y la Constitución indiquen». Pero, hipócritamente, los enemigos de la Iglesia se las arreglaron para sustituir la guillotina por una especie de «guillotina seca»: la relegación a la Guayana. Caían bajo la amenaza de la deportación (la palabra no tenía el mismo sentido que en 1792) los sacerdotes emigrados tras haber negado el juramento a la Constitución Civil, los que hubieran rechazado el juramento de «libertad-igualdad», los que, habiendo sido expulsados de Francia, volvieran a ella, y, por último, todos los eclesiásticos conceptuados como «incívicos», contrarrevolucionarios y fautores de disturbios —cosa que era extremadamente ambigua.

A tales medidas, ya peligrosas, se añadió una que, sin ir dirigida directamente al clero, puso a muchos de sus miembros en graves dificultades de conciencia. Para poner fin a los

manejos realistas, se decidió, el 5 de septiembre, imponer a todos los electores un nuevo juramento. «Juro odio a la realeza y a la anarquía, adhesión y fidelidad a la República y a la Constitución del Año III.» Muchos de los sacerdotes que habían vuelto o salido de sus escondites consideraban que la restauración religiosa debiera apoyarse sobre la restauración monárquica. Y aun entre los que no eran realistas, muchos no podían admitir que un sacerdote jurara odio. El problema de la unión se planteaba, pues, en términos dramáticos. Otros, después de haber estudiado a fondo el texto del decreto y los comentarios del informante, concluyeron que el juramento no obligaba a odiar la persona de los reyes, ni siquiera el régimen realista, sino solamente a rechazar a este último como contrario al gobierno de hecho, la República. Ahora bien, es sabido que la Iglesia enseña la sumisión al gobierno de hecho... Esta exégesis reducía el juramento de odio a un simple acto de sumisión al poder establecido, lo que permitía a los sacerdotes, al prestarlo, permanecer en sus puestos. Muchos, impulsados por Monseñor de Jouigné y otros obispos por el estilo, se comprometieron al juramento, incluso antiguos «resistentes» tan conocidos como M. de Pancemont, antiguo párroco de San Sulpicio. Pero M. Emery, realista convencido, no se sometió. También otros muchos se negaron públicamente a hacerlo y cayeron bajo el peso de la ley.

Abríase, pues, un nuevo período de persecución, desigualmente cruel según las regiones de Francia, porque la anarquía era tal que en numerosas comarcas los decretos fueron letra muerta. Pero bastaba que en alguna región hubiera un grupo de energúmenos anticristianos resueltos para que se reanudara la caza de sacerdotes. No faltaban pretextos para declararlos «incívicos». Reprobábasele a uno «haber negado el socorro del culto a un moribundo sin religión, conducta criminal que turbaba el orden público»; a otro, «no participar lo bastante en la felicidad pública», y aun a otros «manchar con su presencia el suelo de la libertad». So tan diversos pretextos, se arrestó en la Francia propiamente dicha a 1 724 sacerdotes; en los departamentos de Bélgica, unidos entonces a la República, 8 225 cayeron bajo el peso de la ley. Algunos, 232 franceses y 30 belgas, fueron llevados a la Guayana. Felizmente, los barcos británicos capturaron algunas de las prisiones flotantes. Pero la suerte de los 256 que llegaron a América del Sur fue espantosa: instalados en bohíos de cañas y ramajes, apenas alimentados, bebiendo un agua cenagosa, sometidos a un clima terrible, a las enfermedades e insectos, murieron en la proporción de un 50 por 100. En cuanto a los demás, los que no pudieron ser deportados, se les repartió por las islas de Ré y Oleron, hacinados de manera increíble en las casamatas de las fortificaciones, mezclados con condenados comunes, «chouans» apresados en Bretaña, terroristas que a veces eran sacerdotes apóstatas, como el famoso Zabé, bandido de las Ardenas. Pero también allí, como antaño en los Pontones de Rochefort, aquellos cautivos de Dios se mostraron santamente heroicos. Entre ellos, monseñor de Maillé de la Tour-Landry, contra quien se acabó por hallar un motivo seudolegal de arresto, fue modelo de confianza y serenidad.

La persecución no se encaminó solamente contra los sacerdotes. Los oratorios públicos fueron clausurados. En las iglesias parroquiales que habían sido regularmente abiertas de nuevo, se prohibió el culto. Religiosas que habían regresado para ocuparse de sus enfermos, de sus pobres y sus escuelas, fueron molestadas, y algunas comunidades recién reagrupadas, dispersas de nuevo. Vióse otra vez en acción a los tristemente célebres «observadores» que la Convención utilizaba otrora para vigilar la descristianización. La orden policíaca recomendaba no herir abiertamente, sino multiplicar las molestias: juego éste en que han sobresalido siempre los policías de todos los tiempos. Las escuelas católicas, romanas o constitucionales fueron sometidas a estrecha vigilancia: unas comisiones se encargaron de comprobar el republicanismo de los maestros y discípulos, su asistencia a las ceremonias del *día décimo* («decadi») y la naturaleza de los manuales en uso; algunas escuelas fueron cerradas por no estar bastante «en la línea», como aquéllas en que los maes-

tros no llamaban a sus discípulos «ciudadanos». La banda negra que había saqueado los bienes nacionales de la Iglesia despedazaba las abadías y destruía obras maestras del arte; las catedrales de Arras y Cambray fueron arrasadas entonces, la de Orleáns escapó por pura casualidad a la misma suerte. Las capillas de los conventos fueron transformadas, en gran número, en salas de baile, porque se danzaba mucho bajo el régimen fructidoriano.[1]

Tales medidas no tocaban solamente a la Iglesia romana y al antiguo clero refractario: la Constitucional no tardó en pagar los gastos de aquella campaña. Sin embargo, había acogido bastante bien la reaparición del jacobinismo. En el Concilio nacional, que se hallaba reunido hasta el instante en que el golpe de Estado se produjo, los más excitados propusieron que se entonara un *Tedéum*. Pero el juramento de odio turbó la conciencia de algunos de los antiguos juramentados, y el Concilio se limitó a declarar que se sometía plenamente a la República y que anhelaba la pacificación. Pero esa moderación no gustó a los fructidorianos más puros. Y menos aún ciertas protestas de devoción al Papa que dejaron oír conocidos constitucionales. De hecho, aquella desgraciada iglesia estaba en plena dislocación; ciertas parroquias —y no de las menores— no obedecían a nadie, ni a los obispos «reunidos» ni al «presbiterio». Los más prudentes de los obispos constitucionales, como Grégoire, hubieran deseado intentar una reconciliación con Roma; pero una seca declaración firmada por cincuenta obispos emigrados les recordó su condición de cismáticos y condenó su «ceguera». Así, pues, los constitucionales perdían en todos los terrenos.

En fin, para completar el espectáculo, bastante lamentable, que ofrecía aquella Francia fructidoriana, hay que evocar la última tentativa llevada entonces a cabo no solamente para aniquilar al Cristianismo, sino incluso para reemplazarlo. El conductor de la empresa fue uno de los miembros del Directorio, Larevellière-Lépeaux —que había tomado posiciones desde enero de 1797—, el ideólogo, un francmasón llamado Chemin-Dupontès; los celadores de la causa, sabios como Valentín Hauy, el educador de ciegos, y escritores como Bernardino de Saint-Pierre y Marie-Joseph Chénier. Para reemplazar al Cristianismo se promoverían no una, sino dos religiones. Una superior, intelectual, más o menos esotérica, que recibió el nombre de *Teofilantropía*: afirmaba la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, una moral fundada en el interés bien entendido, la solidaridad y tolerancia y, en resumen, un conjunto de ideas rousseaunianas dogmatizadas. La secta tenía sus sacerdotes —por supuesto, laicos—, que celebrarían ante un altar adornado con follaje, vestidos de túnica blanca, toga azul y cinturón rojo, para dirigir la oración de los adeptos e incitarlos al examen de conciencia. Tenía también sus escuelas: diríase que que eran casi seminarios. En cuanto al pueblo, incapaz de penetrar los arcanos de la teofilantropía, Francisco de Neufchâteau, poeta verboso, gran enemigo de los «Cristícolas», resucitó para él el *culto decadario*, al que la Convención sólo había logrado dar una vida precaria: cada diez días las iglesias estarían abiertas (por supuesto, cerradas los domingos) y unos funcionarios, vestidos con los más brillantes uniformes oficiales, procederían a oficios patrióticos y laicos, durante los cuales se casaría a los ciudadanos, se acogería a los recién nacidos en la comunidad nacional y... sin duda para distraerse, se leerían las leyes. Ambos ensayos religiosos acabaron en un enorme fracaso. La caricatura clandestina y la copla se burlaron bien pronto de los «fulleros en grupo», y las ceremonias «decadarias» tuvieron como únicos concurrentes a aquéllos a quienes sus funciones obligaban a acudir para bostezar. Por supuesto, se encontró rápidamente la causa de semejante fiasco: el fanatismo de los católicos. Pero el pueblo francés sabía ya a qué atenerse.

Contra el «pequeño Terror» fructidoriano se organizó en seguida la resistencia, que tomó, sin embargo, caracteres algo diversos de los de la resistencia anterior. Verdad es que se volvió a esconder a sacerdotes (en Bélgica se logró sal-

1. En París, el convento de Carmelitas se convirtió en el Baile de los Tilos.

var a las nueve décimas partes de las víctimas que caían bajo el peso de la ley); celebráronse de nuevo misas clandestinas. Algunas parroquias escondieron las campanas para que no fueran requisadas y fundidas para menesteres de la guerra. Funcionaron otra vez escuelas clandestinas: un comisario del Directorio confesaba que muchas «eran impenetrables al ojo del funcionario público». Pero el carácter político de aquella resistencia se acentuó. En muchos lugares —y en París, desde el púlpito, un padre dominico— los sacerdotes llamaron abiertamente a los fieles a la lucha, a la revuelta armada contra la tiranía. De esa manera es difícil distinguir lo que hubo de origen religioso y de origen político en la agitación que por entonces turbó al país. Los «chouans» de Bretaña, ayudados por el dinero inglés, e incluso dirigidos por un gran jefe, Cadoudal, tendían la mano a los campesinos de Normandía, sublevados por Frotté; a los del Maine y Anjou, conducidos por Bourmont de Andigné, mientras en Toulouse estallaba una peligrosa insurrección. ¿Cuántos católicos había detrás de esos movimientos políticos, desgraciadamente señalados con inadmisibles violencias?

Los más graves acontecimientos se produjeron en Bélgica y Suiza. Hasta el golpe de Estado de fructidor los revolucionarios habían empleado cierta prudencia al aplicar a Bélgica las medidas antirreligiosas. La introducción del estado civil y del divorcio había sido muy mal acogida en aquellas tierras. Cuando el Directorio —falto de dinero— ordenó la supresión de las Ordenes religiosas con el fin de adueñarse de las enormes riquezas reunidas en los conventos, rugió por doquier la cólera. Y todo fue aún peor cuando, después de fructidor, los administradores franceses dejaron todo disimulo y llegaron al arresto (el 9 de octubre de 1797) del Cardenal de Frankenberg, que se había negado a prestar el famoso juramento de odio, y a la supresión de la Universidad de Lovaina, el 25 de octubre. Las estúpidas medidas contra las cruces de los caminos y los calvarios de los campos hicieron estallar la tormenta. Indignados por el arresto de sus sacerdotes, los campesinos inventaron una original manifestación de piedad: reunidos al aire libre, celebraron «misas blancas», en que los asistentes, leyendo en voz alta las palabras litúrgicas, se asociaban a la misa que, al mismo tiempo, decía clandestinamente un sacerdote. Al volver de tales misas atacaron a los republicanos franceses. La rebelión, iniciada en el país de Waes por razones religiosas, se extendió a toda Bélgica cuando, el 18 fructidor del Año VI, el Directorio quiso alistar en sus ejércitos a 200 000 reclutas. Hubo que enviar todo un ejército para poner fin a aquella «guerra de campesinos» y, por supuesto, se echó la culpa a los sacerdotes: 9 000 quedaron inscritos en las listas de proscripción; cerca de 900 fueron hechos prisioneros. En cuanto a los cantones católicos de la «República helvética», las mismas causas produjeron en ellos idénticos efectos: en la primavera de 1798 estalló una primera revuelta campesina en el Valais y Friburgo, donde los administradores franceses declararon responsables a los sacerdotes; una segunda revuelta se extendió al cantón de Unterwalden en septiembre. Decididamente, la política religiosa de los fructidorianos tenía un éxito bien menguado.

¡Y no iba mejor el resto de su política! En materia económica y financiera, la «bancarrota de los dos tercios» y un empréstito forzoso de doscientos millones no restablecieron la situación. Para mantenerse en el poder los vencedores de fructidor hubieron de realizar al año siguiente, el 22 floreal Año VI (1 mayo 1798) un nuevo golpe de Estado, tras lo cual, un año después, el 30 pradial Año VII (18 junio 1799), Sieyès, mediante un nuevo golpe de fuerza, se situaba como dueño del gobierno. No era mejor la situación exterior: las victorias italianas de Bonaparte y la brillante paz de Campo-Formio (17 octubre 1797), lejos de poner fin a la guerra, la habían extendido; la política de anexiones y de «repúblicas vasallas» del Directorio acabó de inquietar a todos los soberanos de Europa, y, organizada por Pablo I e Inglaterra, la segunda coalición alcanzaba victoria tras victoria, lanzaba sus ejércitos contra todas las fronteras francesas, reconquistaba la Italia del Norte, mientras la romántica expedición de Egipto, querida y llevada por Bonaparte, tras unos fulgurantes comienzos concluía en un fracaso.

A finales del verano de 1799, la situación de Francia era penosa y la de la iglesia francesa lo mismo. Incluso detenida la ofensiva enemiga por las victorias de Masséna y de Brune, esperábase la invasión. Nadie creía ya en el régimen, ni siquiera quienes se aprovechaban de él. La decadencia moral llegaba a un grado inimaginable: la moda «a la antigüedad» o a «lo salvaje», las excentricidades de los «petimetres» y las «maravillosas» no eran más que modestas señales de esa decadencia; extendíase la prostitución en la misma escala que la corrupción en el Gobierno y el bandolerismo en los caminos. Los mismos católicos parecían desanimados e inquietos; diríase que, capaces aún de resistir a las molestias policíacas, ya no lo eran para intentar una restauración cristiana en aquella sociedad moribunda. La indiferencia progresaba. ¿Qué imprevisible sacudida, qué drama pondría fin a aquel mortal proceso? Nadie lo sabía.

El "último Papa"

Y lo que ocurría en Roma no era para infundir esperanzas. Tras el tratado de Tolentino podía haberse creído que la paz entre Francia y la Santa Sede estaba asegurada. Por ambas partes se habían puesto los medios. Pío VI había nombrado Secretario de Estado al Cardenal Doria Panfili, a quien los maliciosos llamaban «el Breve del Papa», tanto por su pequeña estatura física cuanto por la de su espíritu; en realidad, era un hombre conciliador. También puso al frente de una nueva Congregación, llamada «militar», al prudentísimo Monseñor Consalvi, joven prelado a quien se reservaba un alto destino; por último, el Papa había reconocido la República del Directorio. Por su parte, el embajador de Francia, José Bonaparte, multiplicó los gestos de cortesía, proporcionando a la ceremonia de presentación de credenciales una brillantez de la que los romanos se habían sentido muy halagados; trató principescamente al mundo eclesiástico en su palacio, el palacio Corsini, vía de la Lungara, donde su mujer, Julia Clary, tenía una palabra amable para todos, e incluso acogía con respeto un tanto ostentoso al Cardenal Albani, que pasaba por haber sido el instigador del motín en que pereciera el pobre Bassville.

Pero semejante luna de miel fue breve. Subsistían demasiadas causas de conflicto. La ejecución de las cláusulas financieras del tratado de Tolentino había evolucionado rápidamente hacia el más vergonzoso pillaje: enormes convoyes cargados de obras de arte inapreciables salieron de Italia con destino a Francia, suscitando la más legítima cólera, tanto más que a las requisas oficiales se añadía el pillaje de los militares, desde los generales a los simples soldados.[1] Por otra parte, las pasiones políticas habían llegado al rojo vivo; los «zelanti» del partido pontificio, rebosantes de indignación, repitieron en todas partes que el tratado de Tolentino había sido nulo y que la República francesa era un amasijo de bandidos. Los jacobinos de Italia se deshicieron en invectivas contra el Papa; especialmente, los de Milán, donde se había representado una ópera bufa en la que el mismo Pío VI salía a escena, y donde se había oído gritar en público a una joven que se entregaría a cualquiera que le trajese en una bandeja la cabeza del Pontífice. En la misma Roma, la embajada de Francia se había con-

1. En cambio, las relaciones entre las tropas francesas y la población italiana no fueron malas en todas partes. En diversos lugares, especialmente en la Liguria, los elementos jansenizantes y «giaccobini» ayudaron a los franceses o se ayudaron de ellos para organizar repúblicas vasallas. Y no fueron ajenos a esta clase de operaciones algunos miembros del Episcopado. Hay que notar también que en el ejército francés seguían siendo numerosos los elementos católicos y no se mostraron en nada hostiles a la Iglesia; ¡todo lo contrario! En una pequeña población vecina a Noli, el comandante de las fuerzas francesas, católico ferviente, firmó una orden de tres puntos: el Santo Viático sería acompañado en la calle por un piquete de soldados franceses armados; los sacerdotes no podrían pasar por las calles acompañados de mujeres, ni salir de noche. Al saberlo el Obispo de Noli, Mons. Solari (uno de los jefes del jansenismo italiano), exclamó: «¡Estos conquistadores son capaces de todo! ¡Incluso de reformar a mi clero!»

vertido en refugio para los agitadores de todos los matices. El asunto de la República cisalpina había comprometido mucho las relaciones entre la Sede Apostólica y el mismo Bonaparte, siempre bien dispuesto para con aquélla; para hacer reconocer a aquella «república hermana» nacida a medias de los despojos pontificios, será preciso nada menos que un ultimátum del joven César de Mombello. Un antiguo convencionalista, el sabio Monge, sectario deplorable, hablaba tranquilamente de suprimir al Papa y al Papado. En cuanto a Pío VI, debilitado por la edad —tenía más de 80 años— y muy desanimado, ¿con quién hubiera podido contar? ¿Acaso con Austria, que iba a firmar la paz de Campo-Formio el 17 de octubre de 1797? ¿O con Nápoles, que sólo esperaba el momento favorable para arrebatar a la Iglesia algunos girones de sus Estados? En Roma crecía por momentos la «fiebre papal»; discutíase sobre la sucesión antes de que Pío VI hubiera muerto. El desdichado «Papa bello», como se le llamara otrora, al tiempo de su advenimiento, no tardaría en subir las primeras gradas de un calvario.

El golpe de Estado de fructidor agravó más la situación. Habiendo señalado José Bonaparte en París que la Santa Sede parecía dispuesta a negociar un arreglo general de las «materias religiosas», Talleyrand, ministro de Asuntos Extranjeros, le contestó que el nuevo Gobierno «no concedía importancia alguna a los sacerdotes» y que, sin la intromisión de Roma, sabría «mantenerlos en orden». El mismo Napoleón, a quien irritó mucho el asunto de la República cisalpina, se unió —o fingió unirse— a las tesis fructidorianas: el 29 de septiembre escribía a su hermano que, si el Papa moría, debería hacer todo lo posible «para que no sea elegido otro y haya revolución» y que, si a pesar de todo, se reuniera un conclave, debería emplear todos los medios, incluso las amenazas, para impedir la elección del Cardenal Albani, declarando que, si aquel enemigo de Francia resultaba elegido, «él, Bonaparte, marcharía al instante contra Roma».

Evidentemente, bastaría un incidente cualquiera para hacer saltar el polvorín. El 28 de diciembre de 1797, los «patriotas» italianos, ayudados por los jóvenes artistas de la Academia de Francia, se manifestaron ante el palacio Corsini a los gritos de «¡Viva la República romana!» Uno de ellos, el escultor Ceracchi, apostrofó al embajador conminándole a conceder el apoyo de Francia a los deseos de los republicanos. Siguió una algarada, porque las tropas pontificias acudieron a restablecer el orden. El joven general Duphot, simpático muchacho de veintisiete años, autor de una oda a los *Héroes muertos por la libertad* tomada por los soldados del ejército de Italia como himno de marcha, salió de la embajada para calmar a los más furiosos y evitar lo irreparable. Y como avanzara manejando la espada con grandes gestos hacia los soldados pontificios, un sargento de diecinueve años, creyéndose amenazado, le disparó una descarga de fusil en pleno pecho. A pesar de las excusas presentadas por el Cardenal Doria y Monseñor Consalvi, José Bonaparte exigió sus pasaportes y salió de Roma anunciando terribles represalias.

No se hizo esperar la respuesta del Directorio. El 10 de febrero de 1798 el general Berthier, llegado de Ancona con diez mil hombres, atacó a Roma. Un oficial, precedido de un trompeta, se presentó ante la Puerta Angélica y exigió la inmediata rendición del Castillo de Sant' Angelo. A mediodía, las tropas se situaban sobre las alturas del Quirinal, Pincio y Janículo y entraban por todas las puertas. El nuevo comandante de la plaza, el general Cervoni, se presentó al Papa para reclamar una indemnización de guerra y rehenes. El viejo Pontífice, que se había negado a huir y buscar refugio en Nápoles —sabiendo inútil cualquier resistencia—, cedió.

A ese episodio siguieron diez días de los que no podría decirse si deben catalogarse en la comedia bufa o en la tragedia. Clero y nobles temblaban, imaginando ya los patíbulos levantados en las plazas de la Ciudad; rugía la plebe del Transtevere; los liberales, astutos —como el banquero Torlonia, hecho marqués hacía poco tiempo—, abrían generosamente sus palacios a los oficiales franceses; la *razzia* avanzaba a buen paso: «una de las más impúdicas de la historia» —diría el general Brune—. Simultáneamente, en las calles de Roma se desarrollaban manifes-

taciones políticas con aspecto carnavalesco; enarbolando águilas de hojalata arrebatadas de las guardarropías de los teatros, cortejos conducidos por el alborotador Bassi acudían al Foro para reclamar la República. Visto lo cual por los nobles y principales de la ciudad, para evitar que la República fuera impuesta por el populacho, rogaron a Berthier que acudiera al Capitolio —el 15 de febrero— a fin de consagrar la proclamación de la República romana. Siete cónsules se encargarían de administrar la Ciudad en lugar de los funcionarios del Papa; con todo, la autoridad espiritual de éste era proclamada intangible. Berthier pronunció un discurso de entonación lírica, que fue muy aplaudido: en él, las sombras de Catón, Pompeyo y Bruto, de Cicerón y Hortensio, acogían con fervor a los hijos de los galos, venidos a Roma para levantar los altares de la libertad. Y, en el entusiasmo de tan hermosa manifestación, dos cardenales abandonaron la púrpura, «símbolo del fanatismo y la esclavitud».

Pero la comedia derivó rápidamente hacia la tragedia. El 20 de febrero, el comisario en los ejércitos, Haller —protestante zirugués, hijo del gran naturalista—, escoltado por el general Cervoni, se presentó ante el Papa al amanecer para intimarle la orden de abdicar. La escena resultó atroz; Haller trató brutalmente al desgraciado anciano y llegó incluso a arrancarle del dedo el anillo del Pescador. Y como Pío VI suplicara que al menos se le permitiera morir en Roma, Haller le gritó: «¡Estad seguro de que en todas partes se muere igual!» Se le hizo subir a un carruaje, como «a un indeseable extranjero a quien se expulsa» y, escoltado por grosera soldadesca, se le condujo a Siena y de allí a la Cartuja del Valle de Ema, cerca de Florencia; por último, como los ocupantes franceses de la Toscana temían una revuelta popular, decidióse, en abril de 1799, que aquel lugar estaba demasiado cerca de Roma y que había que llevar al prisionero más allá de los Alpes.[1]

La injuria inferida al Papa había provocado, efectivamente, reacciones. En diversos puntos de Italia, donde los administradores franceses pretendían introducir los reglamentos anticlericales, produjéronse levantamientos a partir de octubre de 1797. Primero en Liguria, donde las tropas del general Duphot habían tenido que apretar la mano. En torno a Orvieto, las bandas de Pascueri y Mazocchi llevaron a cabo operaciones dignas del Bocage de la Vendée; lo mismo hicieron cerca de Rieti las del arcipreste Tiburzi y el cura Bataglia; y alrededor de Arezzo, las de los frailes franciscanos Mancinotti y Romanelli; armados con grandes crucifijos arrebatados de los altares, los campesinos se dedicaron a matar a golpes a los franceses mientras aclamaban a la *Madonna*. En la misma Roma, las tropas francesas atacadas por sorpresa hubieron de evacuar momentáneamente la ciudad ante los napolitanos, para volver a tomarla unas semanas después y llegar hasta Nápoles. Después, cuando los éxitos de la segunda Coalición derribaron la dominación francesa en Italia, cuando la escuadra inglesa se situó frente a Civita-Vecchia, cuando aparecieron en los Montes Albanos los temibles bandoleros napolitanos del célebre Fra Diávolo, transformados por entonces en apoyo del altar, el ejército francés se replegó y el 29 de septiembre de 1799 evacuó la Ciudad. Pero nadie en el mundo podía hacer más por el malhadado Papa cautivo.

Sacado de Florencia el 28 de marzo, el Pontífice siguió, etapa por etapa, la dolorosa vía del exilio. Después de Turín y el duro paso del Mont-Genèvre, llegó a Briançon; más tarde, por temor a una incursión de los austro-rusos que se proponían liberarlo, se le trasladó por Gap,[1] Corps, Vizille, Grenoble, Romans, hasta Valence, lugar fijado para su residencia —es decir, su prisión—. A lo largo de todo aquel viaje por Francia, los esbirros del Directorio y los prelados romanos del séquito pontificio quedaron

1. Talleyrand sugirió incluso la idea de hacer pasar por muerto a Pío VI a fin de provocar la reunión del conclave y la elección de un nuevo Papa, lo que hubiera complicado más las cosas y la situación de la Iglesia y tal vez provocado un cisma.

1. Donde el párroco constitucional Escallier fue a arrodillarse ante él, pidiéndole que le absolviera de sus censuras.

sorprendidos al comprobar el inmenso prestigio que aquel anciano, desarmado y ultrajado, conservaba entre el pueblo. De todas partes acudían las muchedumbres para verle e implorar su bendición. Su hermoso rostro parecía ahora una máscara de cera, en la que sólo vivían los ojos, cargados a la vez de angustia y de bondad. El suplicio engrandecía a aquel Pontífice, a quien podía haberse creído inferior a su destino en los tiempos de su gloria y que, en la adversidad, se revelaba como un gran santo.[1]

En Valence, a donde llegó el 14 de julio, encerrado en el castillo de la ciudadela, vigilado por implacables guardianes, el «hasta entonces» Papa, se deslizó lentamente hacia la muerte. Completamente paralizado, pero con la inteligencia llena aún de lucidez, la vio llegar con un ánimo digno de la vocación que otrora le impusiera el Espíritu Santo. En sus últimos momentos, tras haber recibido el Viático, tuvo un gesto supremo para bendecir y perdonar, y se le oyó murmurar, refiriéndose a sus feroces enemigos: *Domine, ignosce illis* —«Señor, no se lo tengas en cuenta»—. Era el 29 de agosto de 1799, el 12 fructidor del Año VII. Barras, Sieyès, Talleyrand y Roger Ducos eran entonces los dueños de Francia. Cuando el ciudadano Jean-Louis Chauveau, oficial municipal de la Comuna de Valence, hubo comprobado el fallecimiento «del llamado Juan Angel Braschi, que ejercía la profesión de Pontífice», hizo llegar a París un informe en el que, jugando un poco a ser profeta, anunciaba que el Papa muerto sería desde luego el último.

Y humanamente hablando, parecía que aquel guardián de la cárcel tenía razón.

1. En la *Profecía de Malaquías*, célebre apócrifo que empezó a popularizarse en la Iglesia desde el siglo XVI y que, bajo la supuesta autoridad de un gran santo irlandés, propone una serie de fórmulas que parecen anunciar y caracterizar a los futuros Pontífices, Pío VI está señalado con esta frase: *Peregrinus apostolicus*. Hay que reconocer que, en este caso, el pseudo-Malaquías fue verdadero profeta.

II. EL SABLE Y EL ESPIRITU[1] (1799-1815)

Un conclave en una isla y un soldado vencedor

El atardecer del 30 de noviembre de 1799, la entrada del Gran Canal de Venecia mostraba una intensa animación, poco habitual en la estación húmeda. Había un continuo ir y venir de góndolas y de barcas entre el muelle de los Esclavones, abarrotado de gente, y el convento de San Jorge el Mayor que, noblemente solitario en su islote, montaba su guardia de oraciones a la entrada misma de la ciudad, frente a la *Dogana*. Treinta y cinco cardenales de la Santa Iglesia Romana se habían congregado allí, y la muchedumbre se entretenía en reconocerlos. Desembarcaban uno tras otro, entre los *bravi* y los *lazzi*. Cientos de clérigos, funcionarios, lacayos y guardias, habían tomado ya posesión del islote, lleno como un huevo, para instalar en él los servicios. Al día siguiente, 1.° de diciembre, el conclave convocado para dar un sucesor al infortunado Pío VI está a punto de cerrar sus puertas. Y las gentes allí reunidas aseguraban que aquellas puertas no se abrirían tan pronto.

¿Por qué había sido escogida Venecia para la reunión del Sacro Colegio? A consecuencia de las decisiones tomadas por el difunto Pontífice. «Previendo las dificultades y deseoso de garantizar la libertad de los purpurados», Pío VI, mediante tres actas sucesivas, había derogado las normas fijadas por sus antecesores. Un Breve del 17 de febrero de 1797 prolongaba los plazos prescritos, invitando sin embargo a apresurar la designación de su sucesor. Una Bula del 30 de diciembre del mismo año reconocía a los Príncipes de la Iglesia el derecho de determinar por sí mismos el lugar y la fecha de aquella asamblea; una tercera Acta del 13 de noviembre de 1798 precisaba, por último, que el más antiguo de los cardenales fijaría ese lugar en el territorio de un príncipe católico, y convocaría allí al Sacro Colegio.» [2]

Un príncipe católico..., ¿pero cuál? España había ofrecido su territorio, pero tan largo viaje asustaba a los más ancianos y, además, el Gobierno de Godoy, aliado a los revolucionarios franceses, desde hacía cinco años, inquietaba a la Iglesia. Fernando de Nápoles estaba más próximo y, además, desde que la ofensiva austrorusa obligara a los franceses a evacuar la ciudad de Roma, el caballero Acton gobernaba en su nombre la ciudad ocupada por sus soldados; pero se sospechaba, con razón o sin ella, que el napolitano pensaba más en confiscar los territorios pontificios que en devolverlos a su legítimo propietario; el emperador Francisco II parecía más seguro; su general Melas alcanzaba grandes victorias; su Majestad Apostólica había protestado contra los términos del tratado de Tolentino; podía fingirse ignorar su impenitente josefismo y su evidente deseo de anexionarse las Legaciones, y puesto que era necesario escoger un refugio para el conclave, había que aceptar su ofrecimiento de la ciudad de Venecia, posesión suya desde el tratado de Campo-Formio. El Decano del Sacro Colegio, Cardenal Albani, se encontraba ya en la ciudad en compañía del viejo Cardenal duque de York, subdecano.[1] Allí habían convocado a sus eminentísimos colegas.

No eran éstos entonces más que 46 y, de este número ya reducido, sólo 35 habían podido llegar a la ciudad del Dux, y algunos al precio de considerables dificultades, obligados a disfrazarse para pasar a través de las tropas del Directorio. Casi todos —treinta— eran italianos; uno solo, francés, el famoso Cardenal Maury, oficialmente designado por Luis XVIII como su representante, y que, no dudando de nada, y menos aún de sí mismo, aseguraba a su señor que «los asuntos de la Santa Sede alcanzaban cada día nuevas conexiones con los del Rey», y haría que fuera oficialmente reconocido. En cuanto al Cardenal Herzan, no manifestaba qué misión le había encargado exactamente su soberano el Emperador de Austria.

En los días que precedieron al conclave, los cardenales y sus séquitos —instalados en con-

1. Cfr., más adelante, la frase de Napoleón a Fontanes.

2. J. Leflon, *Pie VII*, t. I, p. 532.

1. Que, tras la muerte de su hermano Carlos-Eduardo, era pretendiente a los tronos de Inglaterra, Escocia y Francia y se hacía llamar Enrique IX.

A partir de 1795, la Francia cristiana puede, por fin, respirar un poco. Este grabado popular, de la época del Directorio, muestra al Jacobino abatidor de la cruz perdiendo el equilibrio por haberse roto su cuerda y precipitándose en el infierno. Padres y madres de familia corren a los pies de la cruz; por fin, pueden mostrar a sus hijos al Redentor. Grabado anónimo. Sección de Estampas. Bibliothèque Nationale.



ventos o en palacios de familias patricias amigas— mantuvieron múltiples contactos. Incluso pudo verse a algunos «porporati» en las dos farmacias que entonces servían de lugar de reunión a los intelectuales venecianos: la de Mantovani, junto a San Marcos, feudo del partido *Codino*, conservador y reaccionario, y la de Dandolo, próxima a San Faustino, conquistada por las ideas liberales. Aquí había llegado de Francia la noticia de un suceso considerado por muchos como importante: el último golpe de Estado producido en París.

Veinte días antes de la reunión del conclave, los días 9 y 10 de noviembre —18 y 19 brumario, como entonces se decía en Francia—, la marcha caótica del régimen dictatorial había experimentado una vez más una violenta sacudida. Era el quinto o sexto golpe de fuerza en cuatro años, pero el de ahora parecía decisivo. Manejado por Sieyès y sus amigos moderados, el *putsch* militar (a la vez contra los últimos jacobinos y contra el peligro realista) fue llevado a cabo por el general Napoleón Bonaparte, regresado recientemente de Egipto. La operación salió airosa en dos tiempos, aunque no sin dificultades en el segundo día. Los miembros hostiles del Directorio quedaron fuera de combate; los de la Asamblea, trasladados a Saint-Cloud con el pretexto de protegerlos mejor, fueron barridos por los granaderos por orden de Luciano Bonaparte, presidente de los Quinientos. Al día siguiente aparecían amontonados en el parque, tirados por los fosos o colgados de las ramas de los árboles, birretes, togas e insignias parlamentarias. Proclamóse un nuevo régimen, provisional, en el que, bajo la ficción de un consulado de tres miembros, todos los poderes quedaban en las manos del Primer Cónsul Bonaparte, de lo que no sabían qué pensar los cardenales y gentes de la Iglesia, reunidos en Venecia, que recordaban al mismo tiempo el pasado jacobino del joven general y su curiosa política con respecto a la Santa Sede.

Pero encerrados muy pronto [1] en el convento de San Jorge, doblemente aislados del mundo por el agua de la laguna y por la clausura canónica, los miembros del Sacro Colegio hubieron de ocuparse de los asuntos pontificios lo bastante para olvidarse de los de Francia. El conclave apareció en seguida profundamente dividido. Los *zelanti*, partidarios de un Papa batallador, al que apoyaría Austria, querían al Cardenal Mattei; los *politicanti*, favorables a métodos más flexibles, presentaban como candidato al Cardenal Bellisomi; aparte de estos dos clanes, los *volanti* decidirían la elección el día en que «volaran» a un partido o al otro; pero tardarían bastante en decidirse. Entre tantos escollos y remolinos confusos se destacó en seguida un hombre como intrigante de primera clase: Hércules Consalvi, que era funcionario de la Santa Sede, canónigo de San Pedro y monseñor sin ser sacerdote: un maestro en diplomacia, a quien el conclave eligió como secretario. Comenzaron los escrutinios, sin resultado. Durante días, Bellisomi y Mattei siguieron uno frente al otro; llegando el primero a reunir 22 votos, cuando la mayoría de dos tercios exigía los 24. La situación se complicó con la intervención de las coronas: la de Austria, a la que su representante en el conclave, el Cardenal Herzan, pretendía informar antes de tomar cualquier decisión; la de España, que había enviado a la asamblea a un prelado de extrema habilidad, Monseñor Despuig, patriarca *in partibus* de Antioquía, que había logrado el puesto humilde pero utilísimo para mantenerse bien informado, de «guardían de tornos».[1] Pasaron días, semanas y meses. En el convento, rodeado de helada niebla, los cardenales se morían de frío, tanto más que la estufa instalada en la capilla de sesiones echaba mucho humo, pero no calentaba.

1. Los comienzos del conclave fueron señalados por un pintoresco incidente. El cardenal decano se encontró enfermo el 1.° de diciembre, y hubo que sustituirlo por otro celebrante para la obligatoria Misa del Espíritu Santo. Pero ninguno de los cardenales pudo subir al altar porque todos habían hecho copiosamente los honores al cremoso chocolate del desayuno. Hubo que conformarse con un humilde fraile benedictino.

1. Sabido es que los «tornos» son las aberturas que permiten pasar para los prisioneros del conclave los alimentos, correo y medicinas.

A la otra parte del Gran Canal, en la plaza de San Marcos, y en las *calli*, el Carnaval llegaba a su cenit; máscaras y *dominós* se entregaban a sus nada inocentes juegos, mientras el conclave no había podido ponerse de acuerdo sobre el nombre de un Papa. «El Espíritu Santo actuará por cansancio» —había profetizado Cacault, el diplomático francés—: de hecho, el Espíritu Santo no actuaría hasta el 14 de marzo de 1800.

En definitiva fue el secreto acuerdo de los habilísimos Consalvi y Despuig lo que hizo salir del marasmo al Sacro Colegio. El español tenía órdenes de descartar a Mattei, candidato de Austria; Herzan, por su parte, amenazaba con la «exclusiva» [1] al Cardenal saboyano Gerdil, que hubiera podido ser un Papa de transición; y Bellisomi retrocedía a los 19 votos. En tales condiciones, el secretario del conclave susurró el nombre de un cardenal muy discreto, de aspecto sencillo y mesurado, cuya elección —según se decía— era deseada por el pueblo veneciano, pero al que habían ignorado totalmente los primeros escrutinios: se trataba de Monseñor Bernabé Chiaramonti, Obispo de Imola. Era un antiguo monje de San Calixto de Roma y conservaba toda la apariencia benedictina. Profundamente piadoso, benévolo para con todos, veíasele con más frecuencia recogido en oración en la iglesia que sumido en las conversaciones de uno y otro clan. Su rostro era fino, pálido, demacrado, pero lleno de dulzura: en sus ojos, de color avellana, brillaba la luz del alma. «Un cordero» —lo llamaría más tarde Napoleón—; pero bajo esa apariencia pacífica se ocultaba una firmeza de roca, una absoluta intransigencia, cuando se trataba de una cuestión trascendental. ¿Qué podía reprochársele? ¿Haber nacido en Cesene, como el anterior Pontífice? ¿Haber sido uno de sus íntimos? ¿Pasar por amigo del clan Braschi, de no muy buena reputación? [2] ¿O no contar más que cincuenta y ocho años, puesto que había nacido en 1742? Si tales objeciones llegaron a ser formuladas, el Cardenal Consalvi supo aniquilarlas con una ingeniosa fertilidad inventiva en los medios, que hace pensar un tanto en la *Commedia dell'Arte;* el Cardenal Herzan, sobre todo, se dejó embarullar perfectamente. Pero, en definitiva, Chiaramonti fue designado por unanimidad de votos, menos uno, por el conclave; y Pío VII iba a revelarse muy pronto como fiel guardián del depósito del Espíritu Santo.

Y mientras el Emperador de Austria, considerándose engañado, se entregaba a demostraciones de mal humor bastante mezquinas y negaba el uso de la basílica de San Marcos para la coronación, y mientras desde lo alto del pórtico de San Jorge el Mayor, el nuevo Papa bendecía a la muchedumbre aglomerada en las góndolas, de manera que hubiese podido pasarse a pie, por encima de ellas, el Gran Canal, Europa entera se preguntaba acerca del nuevo Pontífice. En Francia recordábase un incidente que podía justificar un juicio favorable: cuando el nuevo Papa era Obispo de Imola y las tropas francesas ocupaban su diócesis, incluida en la República cisalpina, el entonces Cardenal Chiaramonti había publicado, en la Navidad de 1797, una homilía bastante sorprendente acerca de las relaciones entre la Iglesia y la democracia, en la que afirmaba que «la forma democrática no repugna al Evangelio», e incluso —sin duda había leído a Montesquieu y su nota sobre la República, régimen de los hombres «virtuosos»— añadía: «La democracia exige virtudes sublimes que sólo se aprenden en la escuela de Jesucristo.» [1] Semejante hombre no cerraría las puertas en el caso de que el nuevo Gobierno francés deseara entablar negociaciones, tal como permitían suponer ciertas medidas de pacificación entonces iniciadas. Detrás de Monseñor Despuig, representante de la Corte de Madrid, ¿no actuaba también, con discreción, la mano de Francia, aliada de España? Y la extraordi-

1. La «exclusiva» era el derecho (exorbitante) que tenían los Estados a oponerse a la elección de un candidato. Tal derecho, usado aún por Austria en el conclave de 1903, fue inmediatamente suprimido por Pío X.

2. La familia de Pío VI, los Braschi, había dado bastante que hablar. (Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».)

1. Sobre esta homilía cfr. el interesante capítulo de J. Leflon, op. cit., I, 414.

naria coincidencia que hacía que al mismo tiempo se inaugurara un pontificado en la Iglesia y un régimen nuevo en París, ¿no anunciaba grandes cambios?

Apenas coronado, Pío VII manifestó su intención de regresar a Roma. Austria intentó retenerle, asegurando que la situación de la Ciudad Eterna era aún muy inestable; después, comprendiendo que nada obtendría de la dulce obstinación del Pontífice, trató de hacerse reconocer la posesión de las Legaciones de Bolonia, Ferrara y Ravena, ocupadas por sus tropas, a lo que Pío VII se negó con la misma firmeza. Para evitar el paso por los territorios disputados, el Papa partió en barco —una pésima fragata, duramente sacudida por el Adriático durante doce días— y fue a desembarcar a Pésaro, puerto aún libre. De allí se dirigió a Ancona y llegó a Roma el 3 de julio, acogido por Monseñor Consalvi, al que se apresuró a hacer su Secretario de Estado.

En el camino de regreso le fueron comunicadas las prodigiosas noticias: dueño de Francia desde que se hiciera a su medida la Constitución del Año VIII (13 de diciembre) y llevara a cabo la reorganización administrativa en un sentido autoritario por la ley de febrero de 1800 —que instituía los Prefectos y Subprefectos—, el Primer Cónsul había franqueado los Alpes a pesar de la nieve, por el Gran San Bernardo, había sorprendido por la espalda a Melas, demasiado ocupado en bloquear a Masséna en Génova, y en una dramática batalla, en la que el dios de las armas parecía vacilar en la elección del vencedor, había rechazado al ejército austríaco en la llanura de Marengo (14 de junio).

En adelante, los destinos de la Iglesia se decidirían, durante quince años, en la contraposición de estos dos hombres: el monje Chiaramonti, papa Pío VII, y el soldado vencedor Bonaparte, a punto de convertirse en Napoleón, Emperador de los franceses.

La religión de Napoleón

Pero, ¿qué quería exactamente aquel soldado? ¿Cuál era su actitud ante el problema religioso que desgarraba a Francia? ¿Iba el Papa a encontrarse con un verdadero cristiano cuando tratara de poner fin a tan dolorosa crisis? Y en cuanto hombre, ¿qué pensaba Napoleón Bonaparte? ¿En qué creía? Tales problemas han sido propuestos numerosas veces por los historiadores. Pero no conocen soluciones simples y las únicas respuestas honestas que puedan darse a tales preguntas no consisten quizá más que en nuevas interrogaciones. El «Corso de los cabellos lacios» reposa hoy en una iglesia, al pie de un altar, a la sombra de una cruz; y dos cristianos irreprochables le dan escolta: Foch y Turena. Podría preguntarse si el puesto de aquel hombre está en ese lugar.

Y esto no a causa del conflicto dramático en que pronto se encontrará con la Santa Sede. Otros Jefes de Estado, antes que él, se hallaron comprometidos en análogas luchas: pero eran creyentes y, por ello mismo, ciertos gestos, determinadas actitudes, les hubieran sido imposibles y, de haber llegado a ellas, los remordimientos y temores hubiesen actuado sobre su conducta. Así ocurrió con Luis XIV, cristiano tibio en no pocos aspectos, pero sincero creyente,[1] y cuya conciencia, en definitiva, inclinaba la conducta política hacia la sumisión. Nada de esto se observa en Napoleón Bonaparte. Sus personales opiniones religiosas no influyen en absoluto en su comportamiento: en ningún momento puede pensarse que juzgue su propia conducta según la ley del bien y del mal. Por lo demás, cabe preguntarse: ¿cuáles eran sus opiniones?

En ningún otro aspecto como en éste resulta tan verdadera la frase tantas veces aplicada a Napoleón y sugerida irresistiblemente por su hermoso y misterioso rostro y su insondable mirada: es un enigma. Su ideario religioso resulta literalmente indefinible. Pueden hallarse en sus escritos y memorias tantas declaraciones de incredulidad como profesiones de fe. La frase citada por Lacordaire en el púlpito de Notre-Dame: «Conozco bien a los hombres, creedme; y os digo que Jesucristo no es un hombre», aparece desmentida por otras declaraciones en las que niega en absoluto la existencia de Jesucris-

1. Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

to, y manifiesta su extrañeza ante quienes, como el Papa, «creen verdaderamente en Jesús». Léese, con sorpresa, en Federico Masson: «En ningún lugar ha hecho Napoleón profesión de incredulidad», pero en las páginas de Las Cases se encuentran numerosas frases en las que el imperial confidente proclama un materialismo radical: «Creo que el hombre ha sido formado por la acción del calor solar sobre el barro», o bien: «Cuando veo que un cerdo o un perro tienen estómago y comen, me digo: si yo tengo alma es porque ellos la tienen también..., todo es materia.» Y es inútil que para asegurar la tesis de un Napoleón creyente, se cite la célebre frase de su testamento: «Muero en la religión apostólica y romana, en la que nací hace más de cincuenta años»; esta solemne afirmación es igualmente elocuente por lo que pasa en silencio, puesto que el moribundo no dijo: «En la que he vivido», y queda mitigada por las frases pronunciadas ante Bertrand, cinco semanas antes de la muerte: «Me siento dichoso por no tener religión alguna: es una gran consolación: no tengo deseos quiméricos ni temo nada del porvenir.» ¿Cómo juzgar, desde el punto de vista cristiano, a un hombre tan lleno de contrastes? ¡Fanfarronadas!, se ha dicho de ambas frases. Pero, ¿dónde estaba la fanfarronada y dónde la sinceridad?

Desde su infancia, Napoleón Bonaparte había conservado (y debía guardarla durante toda su vida) una especie de religiosidad sentimental, tolerablemente supersticiosa, pero que, en el fondo, no comprometía a nada. Mme. Letizia, su madre, que llevaba siempre sobre el pecho un escapulario y una cruz, no le había enseñado mucho más, sin duda, cuando, heroína de la resistencia, educaba con dificultad a sus hijos. La famosa frase que más tarde se le atribuyó [1] que «el día de su Primera Comunión había sido el más feliz de su vida», permitió al lírico Cardenal Mathieu asegurar que parecía poseer siempre en sí mismo «un rincón reservado a los recuerdos piadosos, a las creencias de su infancia, algo semejante a una pequeña capilla corsa con su Madonna y su Crucifijo». Y sabido es que, cuando se sentía conmovido por un peligro o una mala nueva, Napoleón se apresuraba a trazar dos rápidos signos de la cruz, repitiendo: «Giesu, Giesu», lo que debía extrañar no poco al prefecto de la Policía Real. ¿Se trata de algo más que superstición? En Córcega se cree también en las «streghe», en los vampiros, en el «mal'agello», el pájaro que anuncia la muerte, en los «foletti», los fuegos nocturnos que persiguen a los viajeros, e incluso en las adivinadoras y las echadoras de cartas: y no es seguro que Napoleón, tan inclinado a ver señales en todas partes, no haya creído en todas esas cosas.

En todo caso, su religión no descansaba sobre firmes bases, ¡por más que en numerosas ocasiones quisiera dárselas de teólogo! Separado del catolicismo desde su adolescencia, bajo la influencia de corrientes filosóficas y, sobre todo, del abate Raynal, no había caído, a pesar de todo, en el ateísmo, sino más bien en una especie de naturalismo deísta, en el que la idea del Ser Supremo se asociaba a la del antiguo Hado. Pero nada de práctica seria: Jefe del Estado francés, irá los domingos a misa por tradición y por no disgustar a la mayoría de sus súbditos. Lo mismo en cuanto a la disciplina moral: si es verdad que obligará a sus hermanos y hermanas a hacer bendecir por un sacerdote sus matrimonios laicos, si incluso él mismo acepta que su primer matrimonio sea católico, y desea vivamente que también lo sea el segundo, no se ve que su conducta haya sido expresión de tan excelentes principios. Su vida privada nada tiene de ejemplar, y resulta superfluo decir que su enorme orgullo no se verá jamás turbado por el menor escrúpulo de humanidad cristiana. Tampoco hay necesidad de observar que no posee en grado alguno el sentido de la Iglesia, esa especie de instinto que guía a la conciencia en sus elecciones y la conduce a decidir, espontáneamente en nombre de una fidelidad y una entrega. Por lo demás, su infancia corsa le había permitido medir la influencia del clero y también le había enseñado a menospreciar a los sacerdotes; les acusará veinte veces de haber «introducido en todas partes el fraude y la men-

1. Contábase, en Burdeos, que había sido inventada por el Cardenal Donnet.

tira», en términos que los peores sectarios de la Convención no hubieran rechazado.

Y, sin embargo, este hombre, al que tan fácilmente podría retratarse como un anticlerical y banal ateo, supo reconocer sin duda la importancia del hecho religioso. ¿Simplemente porque era realista y buen psicólogo y porque sabía que con el miedo, el interés y la ambición, el sentimiento religioso es uno de los grandes motores de la humanidad? No solamente por eso. «Ningún hombre —diría al clero de Milán— podría pasar por justo y virtuoso si no sabe de dónde viene y a dónde va. La simple razón no podría detenerse ahí: sin la religión se camina continuamente en las tinieblas, y la religión católica es la única que da al hombre la luz cierta e infalible sobre su principio y su fin último. Una sociedad sin religión es como un barco sin brújula.» Tema sobre el que volverá muchas veces en Santa Elena al hablar de «la inquietud del hombre», murmurando: «Esta vida es un camino...» En aquel alma compleja ha debido existir también la angustia metafísica.

Pero, más aún que para calmar el «cor irrequietum» del hombre, si Napoleón deseaba una religión era para que ésta sirviera «de base y raíz» a la sociedad. ¡No hay orden sin religión!, tal sería uno de sus axiomas: «Sólo la religión da al Estado apoyo firme y duradero.» Odia al ateísmo, «destructor de toda moral», y a sus labios acuden incisivas fórmulas cuando se refiere a ese tema: «Es imposible gobernar a hombres que no creen en Dios: hay que ametrallarlos.» Y precisa aún: «La sociedad no puede existir sin desigualdades de fortunas y la desigualdad de fortunas sin la religión.» La religión, opio del pueblo, dirá Karl Marx; y podrá fundar su doctrina sobre frases de Napoleón semejantes a ésa. Pero, ¿son cristianas esas frases? A veces se hacen sacrílegas: «En la religión yo no veo el Misterio de la Encarnación, sino el misterio del orden social.»

Para restablecer de modo duradero la paz de Francia, el vencedor de Marengo se vio impulsado al acuerdo con la Iglesia. Pero le asistía para ello otra razón. Aquel clarividente realista había podido comprobar que la religión católica no era el vano fantasma representado por los filósofos, sino que, por el contrario, era aún poderosa y sólida. Había bastado la fe cristiana para que la Vendée se lanzara a una guerra perdida ya en sus comienzos y para que cientos de hombres y mujeres subieran enfervorizados las gradas del patíbulo. En Italia, Napoleón había podido medir el prestigio que entre las masas conservaba el débil anciano de Roma. Era necesario, por lo tanto, para edificar con solidez, ponerse de acuerdo con el Papa y con la Iglesia. «Soy bastante fuerte —diría más tarde—; pues bien, si hubiera querido cambiar la vieja religión de Francia, ésta se hubiese alzado contra mí y me hubiera vencido... La religión católica es la de nuestro país.» El eminente sentido de la realidad, una de sus cualidades predominantes, le impulsaba a una política religiosa de apaciguamiento y de concordia. Lo mismo aconsejaba su vigilante ironía, tan extrañamente mezclada a su orgullo. A los burlones que en lo peor del conflicto con el Papa le sugerían que fundara una religión, respondía con sinceridad: «¿Queréis también que me deje crucificar?» ¿Hasta dónde llegaba en él ese pragmatismo, ese realismo político en materia religiosa? Con frecuencia se han citado las frases que pronunció ante el Consejo de Estado para hacerle aceptar el Concordato: «Mi política consiste en gobernar a los hombres como la mayoría lo quiere. Haciéndome católico, he puesto fin a la guerra de la Vendée; haciéndome musulmán, me establecí en Egipto, y haciéndome ultramontano, me he ganado los ánimos en Italia. Si me tocara gobernar a un pueblo judío, reconstruiría el tempo de Salomón.» En las circunstancias del año 1800, el interés de Napoleón Bonaparte estaba en hacerse católico, para ganarse a los católicos.

¿Qué secretas intenciones alimentaba cuando, llegando a Milán en su carroza, como vencedor, se apresuró a ofrecer a la Iglesia, en términos bien sonoros, la paz y su amistad? Numerosas frases de sus discursos, de sus cartas y memorias, hablan abundantemente acerca de sus intenciones. Aquella religión policíaca que Napoleón concebía, guardiana del orden social y de la buena moral, la deseaba, desde luego, en sus manos, dominada y dirigida por

él mismo. Todas las doctrinas cristianas, josefinistas, regalistas, arrastradas por épocas anteriores hasta el umbral del siglo XIX, habían sido asimiladas por el nuevo dueño de Francia. Con más empeño que Luis XIV, y aun sin evocar el derecho divino de los reyes, Napoleón aspiraba a sujetar a la Iglesia.

«Hay que ser dueño de los sacerdotes —dirá—. Hay que retenerlos por el interés; es necesario que sean pagados por el Estado.» Fiel intérprete de su pensamiento, el antiguo convencional Thibaudeau escribía: «Se precisa una religión para el pueblo, y esa religión debe estar en manos del Gobierno.» ¿Hasta dónde llegaría esa voluntad de sujetar la Iglesia al Estado? Meditando sobre su pasada experiencia, diría en Santa Elena el Emperador vencido: «Nunca desesperé de lograr, tarde o temprano, por un medio o por otro, el tener en mis manos la dirección del Papa, y entonces, ¡qué influencia, qué dominio de la opinión en el resto del mundo!» [1] ¿Tenía ya semejantes proyectos en su mente el joven Procónsul de Mombello que firmaba el tratado de Tolentino, el vencedor en la primavera de 1800? En lo inmediato, rasgos semejantes podrían ser aprovechados por la Iglesia; pero, ¡qué conflicto dramático estaba allí en germen!

Un discurso en Milán; una visita a Vercelli

El 5 de junio de 1800, cuatro días después de llegado a Milán, Bonaparte, de acuerdo con su estilo, sorprendía a todos con un gran golpe de diplomacia. Doscientos sacerdotes —y entre ellos dos obispos— se reunían invitados por él en el Palacio Ducal, y, por cierto, bastante inquietos. Pero, ¡qué estupor! En lugar de las palabras impías que la mayoría esperaba, lo que se les ofreció, en un tono a la vez caluroso y sereno, que parecía sincero, fue el más encantador de los discursos: «He deseado veros a todos reunidos aquí —dijo el orador— para tener la satisfacción de daros a conocer personalmente los sentimientos que me animan con respecto a la religión católica, apostólica y romana. Ahora que estoy provisto de plenos poderes, me encuentro decidido a poner en obra los medios que me parecieren más convenientes para asegurar y garantizar esa religión...» Siguieron a éstas otras frases igualmente animosas. El joven general criticó a los filósofos y sus errores, y estigmatizó «aquella cruel persecución que la República francesa ejerciera contra la religión»; afirmaba que «la experiencia había desengañado a los franceses», que el catolicismo podía ser la base «del Gobierno democrático y republicano», y que «Francia había reconocido ya que la religión católica era como un áncora que podía por sí sola salvarla de los esfuerzos de la tempestad». Los párrocos y prelados del Milanesado se miraban aturdidos. ¿Soñaban? No. El vencedor llegaba ahora a una proposición concreta: «Cuando pueda entrevistarme con el nuevo Papa, espero tener la dicha de quitar todos los obstáculos que aún podrían oponerse a la total reconciliación de Francia con el Jefe de la Iglesia.» Aquello era mucho más que un llamamiento vulgar. Ocho días más tarde surgía Marengo, argumento bastante perentorio para que el clero lombardo acabara de prestar sostenida atención al ofrecimiento de Bonaparte. Desembarazado de la amenaza austríaca, ¿perseveraría en sus buenas intenciones? Desde luego. El 18 de junio, en la catedral de Milán, iluminada y empavesada como en las mayores fiestas, hacía celebrar un *Tedéum*, al que asistía personalmente, sentado en un estrado en el coro, rodeado de todo el clero milanés, que cantaba sus victorias. «Los ateos de París», podían indignarse, como lo preveía el Primer Cónsul en el despacho dirigido a sus dos colegas para anunciarles la nueva: Napoleón seguía visiblemente su plan.

La aplicación de ese plan había sido palpable en Francia a partir del golpe de Estado. Uno de los primeros rasgos de los cónsules —sabido es que ese plural disimulaba muy mal un singular...—, había sido, el 28 de diciembre (7 ni-

1. En un discurso, en el Tribunal, Bonaparte explicará también que cuando hubiera reconciliado a la República con el clero francés, podría «suprimir el intermediario extranjero».

voso, publicar tres decretos que ponían fin a la persecución religiosa. Garantizábase solemnemente la libertad de cultos. Devolveríanse las iglesias no enajenadas; podría celebrarse en ellas la misa otro día distinto del «decadi»; los antiguos juramentos de fidelidad, sobre todo el de odio a la Monarquía, quedaban abolidos y reemplazados por una simple promesa de «fidelidad a la Constitución». Después había podido leerse en el *Moniteur*, dirigida en el mismo sentido de apaciguamiento, una proclama a las poblaciones del oeste, en tono muy generoso, y un comentario del nuevo juramento que especificaba claramente su naturaleza civil y no comprometía a nada en el terreno religioso. Con todo, la impresión de contención seguía atenuada por la presencia en el Gobierno de Fouché, Talleyrand y Luciano Bonaparte, que acababa de reemplazar en el Interior al ateo militante Laplace, y por la conducta de la policía, que seguía maltratando a los católicos y no se apresuraba a llamar a los sacerdotes desterrados ni a dar libertad a los prisioneros. Mas Napoleón esperaba su hora. «Una victoria me hará capaz para ejecutar todo lo que quiera», decía a su hermano José, en el momento de tomar el camino de Italia. Marengo abriría las puertas a todas las posibilidades.

Los seis meses pasados por el Primer Cónsul en el Gobierno antes de volver al mando de su ejército, acabaron de convencerle de que una de las primeras cuestiones que había que resolver era la religiosa. En el aterrador desorden en que entonces se encontraba Francia, al borde de la anarquía, la derrota y el bandolerismo, la Iglesia ofrecía un aflictivo espectáculo. Y no porque la fe estuviera ausente; al contrario, se manifestaba de modo sorprendente. El pueblo seguía evidentemente apegado a la moral cristiana y a los viejos usos litúrgicos que, desde siempre, acompañaban al hombre desde la cuna al sepulcro. Tal vez incluso estaba más apegado a esas tradiciones que a una verdadera práctica; como decía, no sin humor ni exageración uno de los recaudadores enviados por los cónsules a través de todo el país: «Se preferiría las campanas sin sacerdotes a los sacerdotes sin campanas»; pero la organización eclesiástica se hallaba en situación penosa: en pleno desorden, en una palabra.

Uno de los decretos del nivoso, al restaurar la promesa de fidelidad, en vez de preparar una vuelta al orden, agravó el desarreglo. La Iglesia romana, 43 de cuyas diócesis (de las 135 del Antiguo Régimen) estaban sin titular, habíase dividido una vez más con motivo del nuevo juramento. Por anodino que fuera en sus términos, seguía pareciendo inaceptable a los intransigentes. Sobre todo en los departamentos donde muchos «buenos sacerdotes» habían ligado la causa del catolicismo a la de la realeza, el juramento era considerado escandaloso. A los más prudentes que, como M. Emery, aconsejaban someterse, en nombre del interés de las almas, los celosos, a la manera del Vicario general de Lyón, Linsolas, respondían con vehemente negativa. Era inútil, a sus ojos, restablecer el sistema normal de parroquias: las misiones bastaban. Pero en las mismas misiones muchos elementos pensaban que ya era hora de edificar instituciones estables y, para ellos, era necesario ponerse de acuerdo con el régimen. Se vivía, pues, en plena confusión.

Confusión que no era menor en la iglesia constitucional, que gustosamente se llamaba entonces «iglesia galicana». Daunou, por ejemplo, e incluso Fouché, por más que el infatigable Grégoire, su jefe, elegido miembro del Cuerpo Legislativo, trabajara todo lo posible por reorganizarla, ofrecía más una fachada que una realidad. El movimiento de retractación dejaba vacíos en las filas de su clero. Los elementos «presbiterianos» obedecían cada vez menos a sus obispos. Debido a la falta de seminarios, las vocaciones sacerdotales quedaban reducidas a cero. Para defenderse y tratar de revivificarse, aquélla intentaba una última maniobra; los elementos jansenistas que vivían en su seno —con Grégoire a la cabeza— estrechaban sus vínculos con todos los pequeños movimientos jansenistas del extranjero, con la agonizante iglesia de Utrecht,[1] con el anciano Obispo Scipione

1. Cfr. en «*La Era de los Grandes Hundimientos*», los «Orígenes de la Iglesia jansenista de Utrecht».

Ricci y los secesionistas del Concilio de Pistoya, con el abate Degola, el pensador de ese jansenismo italiano al que Roma acababa de condenar y Grégoire de acoger. Pero nada de eso podía llegar muy lejos. Además, las tendencias republicanas y democráticas de tales movimientos no podían gustar demasiado al ambicioso Primer Cónsul que, en toda ocasión, manifestaba un gran desprecio hacia los «intrusos» de la iglesia constitucional.

Evidentemente, la clave de la situación se hallaba en Roma. Nunca por sí solo Bonaparte, por poderoso que fuera, lograría sacar de semejante anarquía a los católicos de Francia. Habíase dado perfecta cuenta de ello y su actitud en Milán no había obedecido a causas más profundas. Era imposible volver a dar a Francia sólidas bases sin la Iglesia; imposible reorganizar la Iglesia sin el Papa: de donde la oferta espectacular de aquel discurso. La maniobra fue, además, preparada con un rasgo significativo. El 9 de nivoso de 1799 apareció en el *Moniteur* un cuarto decreto, más inesperado aún que los tres referentes al apaciguamiento religioso: ordenaba, en nombre «de la dignidad humana de la nación francesa, dar muestras de consideración a un hombre que había ocupado uno de los primeros puestos de la tierra», el ¡difunto Pío VI! Y las autoridades de Valence, las mismas que triunfalmente habían anunciado que aquel Pontífice sería el último de la serie, tuvieron que seguir el 31 de enero de 1800, con uniforme de gala y el crespón negro al brazo, la carroza de forma antigua arrastrada por ocho caballos engualdrapados que conducía el cuerpo del Papa a su descanso provisional, mientras los cañones de la guarnición disparaban las salvas de honor.

Seguía en pie una interrogante: ¿Cuál sería la actitud de Pío VII a las proposiciones del Primer Cónsul de Francia? Mientras se dirigía a Roma desde Pésaro —por la vía de Ancona— lo más rápidamente posible, el Papa meditaba en los elementos de aquella situación. Su ciudad estaba aún ocupada por los napolitanos, que, empujados por los ingleses, se declaraban dispuestos a proseguir la lucha y, por supuesto, tratarían de atraer a la Santa Sede al campo de la contrarrevolución. Mas, por otra parte, en virtud del armisticio firmado después de Marengo, los austríacos se disponían a evacuar las Legaciones pontificias y ceder el puesto a los franceses. ¿Cómo decidirse por uno de ellos? No había otro apoyo a la vista: España no había dudado en aprovecharse de la cautividad de Pío VI en Valence para tratar de arrancarle unas concesiones territoriales. Por otra parte, las informaciones que el nuevo Pontífice tenía acerca de la situación de Roma eran dolorosas: la difunta República romana no había dejado más que ruinas y desorden. También allí era evidente la necesidad de reconstruir. Entonces, ¿era necesario ponerse de acuerdo con el general francés? ¡Seguía siendo tan inquietante lo que se sabía de él! Un antiguo robespierrista, un revolucionario que, sólo dos años antes, en Egipto, ante los musulmanes, se había enorgullecido de haber «destruido al Papa». Además, el Pontífice tenía otra razón para no sentirse muy seguro: no había anunciado su ascensión al solio al Gobierno de París, sino al de Luis XVIII: si el Cónsul lo sabía, ¿qué pensaría de tal asunto?

En medio de semejantes sentimientos, antes de entrar en su ciudad, Pío VII recibió la noticia de las declaraciones de Milán y del *Tedéum*. Al mismo tiempo, llegáronle cartas de los lugartenientes de Bonaparte que, para arreglar incidentes locales, le escribían en términos que los más exigentes católicos no hubieran desaprobado: «Su Santidad, nuestro Santísimo Padre el Papa Pío VII...» ¿Se aclararía el porvenir? ¿Quería el vencedor verdaderamente la reconciliación? En el mismo instante en que el Papa acababa de reinstalarse en su casa, le llegó un despacho aún más sensacional. De regreso a Francia después de su victoria, el Primer Cónsul se había detenido en Vercelli, donde había tenido una larga y cordial entrevista con el Cardenal Martiniana, una de las más respetadas personalidades del Sacro Colegio. Le había expresado formalmente su voluntad «de arreglar las cosas eclesiásticas de Francia», proponiendo incluso un plan para la reorganización de la Iglesia, un proyecto cuyos dos principales puntos no parecían en absoluto inacep-

tables: creación de un nuevo Episcopado, que sustituyera a la vez a los emigrados y a los intrusos; tutela del clero por parte del Estado, que le pagaría una pensión en compensación de los antiguos bienes confiscados. Y el buen cardenal hacía el elogio del «gran» general, de su sinceridad y moderación, y acababa citando esta frase del mejor estilo napoleónico: «Id a Roma y decid al Santo Padre que el Primer Cónsul quiere hacerle el regalo de treinta millones de católicos franceses.»

Difíciles negociaciones

Poco después de haber recibido la carta del cardenal, Pío VII le contestaba que aceptaba entrar en negociaciones con el Primer Cónsul de Francia y que no tardaría en enviar a Vercelli un representante autorizado para llevarlas a cabo. Tal prontitud, poco acostumbrada en Roma, mostraba bastante que el mismo Soberano Pontífice tenía mucha prisa por ver «arreglarse las cosas eclesiásticas en Francia». Mas no se hacía ninguna ilusión acerca de los obstáculos que los negociadores pudieran hallar en su camino. Para calmar el entusiasmo, juzgado sin duda un poco ingenuo, del excelente Martiniana, le decía: «No pueden escapar a vuestra clarividencia las enormes dificultades que el asunto presenta en sí mismo, ni las que podrá presentar, después, la idea de su aplicación.» Todo esto era muy acertado. Las negociaciones iban a durar cerca de trece meses; al menos por tres veces estarían a punto de ser rotas; y cuando dieran un resultado, ¡el proyecto adoptado sería por lo menos el duodécimo!

Las dificultades provendrían a la vez de parte de los hombres y de las ideas discutidas. En París, en torno a Bonaparte —que seguía su afán de reconciliar la Revolución con la Iglesia—, movíase todo un séquito dispuesto a sabotear la empresa: al frente de ese grupo aparecía el ministro de Asuntos Extranjeros, Talleyrand, el obispo apóstata, a quien Pío VI había castigado personalmente con la suspensión; su principal comisario, Hauterive, y Fouché, uno y otro hermanos del Oratorio; tras ellos estaba el ejército, los cuerpos selectos y el Instituto al que el Primer Cónsul mimaba. En Roma, contra el Secretario de Estado Consular que discernía perfectamente la importancia del asunto, instigaba todo un grupo de cardenales enemigos de la Revolución: Albani, Antonelli, «el Breve del Papa», Doria Pamfili, más cerrado que nunca en sus ideas; tras ellos estaba Maury, fuertemente adherido a la causa de Luis XVIII, y muchos obispos emigrados, desenfrenados todos contra aquel amasijo de ateos con los que el Papa tenía el candor de tratar.

Más grave aún que la oposición de los hombres era el antagonismo de las intenciones. Por sincero que pudiera ser, en los dos grandes directores de las negociaciones, el deseo de llegar a un acuerdo, no era menos verdad que sus teologías eran diametralmente opuestas. El Primer Cónsul, heredero de los galicanos y erastianos de antaño, trataba de demostrar la supremacía del Estado sobre la Iglesia, que debía ser un instrumento de su política; y, heredero de los filósofos, quería que, al servicio del Estado, todas las religiones fueran colocadas en un plano de igualdad. Por su parte, los diplomáticos pontificios se apoyarían sobre la doctrina inmutable de la Iglesia y, reclamando en la discusión la total libertad del culto católico o la extinción del cisma constitucional, harían algo más que adherirse a una especie de «tolerantismo» que hubiera obligado a esa doctrina: afirmar, según sus derechos y deberes, la primacía de lo espiritual.

El hombre de confianza escogido por Pío VII fue Monseñor Spina, un fino prelado, sólido, que hablaba en elegante francés. Era él quien había acompañado a Valence al desgraciado Pío VI, quien había presidido sus solemnes funerales; era personalmente conocido por Bonaparte, que le había encontrado en Grenoble cuando en vano aguardaba sus pasaportes: por entonces, el general regresaba de Egipto. Junto a Spina fue nombrado el Padre Caselli, antiguo Superior General de los servitas y excelente teólogo. En Vercelli, los delegados pontificios supieron que el vencedor de Marengo había regresado a Francia y que deseaba en-

tablar el diálogo en París. No sin cierta inquietud, se dirigieron allí.

Estaba ya Monseñor Spina instalado desde hacía cuatro días en París —había llegado el 5 de noviembre de 1800—, en una modesta casa de la rue Saint-Dominique, llamada casualmente «hotel de Rome», cuando «vio entrar a un personaje de baja estatura, de rostro colorado, mirada torva y rasgos poco agraciados. Aunque era joven, mostraba en sus facciones estropeadas las huellas de precoces fatigas. Vestía como seglar, pero su traje oscuro y su abrigo de escaso cuello delataban, a cualquier ojo un poco experto, su condición eclesiástica». Era Bernier, el antiguo párroco de Saint-Laud de Angers, «ex agente de los ejércitos católicos y reales» y uno de los animadores de la rebelión de la Vendée. Llamado por Bonaparte después del 18 brumario, había trabajado en la pacificación del oeste con un celo considerado como sospechoso por algunos de sus compañeros de combate, pero muy apreciado por el Primer Cónsul. «¿Diplomático sagaz? ¿Político astuto? ¿Aventurero? Tal vez todo ello en una pieza. Sus maneras eran sutiles, acariciantes, con una flexibilidad de ánimo dispuesta a adaptarse a todo y quizá con una ambición pronta a superarlo todo.» [1] ¿Por qué le había escogido Bonaparte? «Bernier es un malvado —diría después—, pero tengo necesidad de él y de él me sirvo.» Aquel hombre elocuente, hábil —tal vez demasiado...—, buen teólogo, ejercitado en juegos diplomáticos, debió parecerle capaz de llevar a buen término la difícil empresa. De hecho el abate Bernier quedaría asociado, desde el principio hasta el fin, a las negociaciones del acuerdo entre Francia y la Santa Sede; en ellas ganaría una mitra, a falta de la soñada púrpura.

Esas negociaciones se dividieron en tres actos, con abundantes peripecias, ficciones, grandes accesos de cólera, gritos de «sujetadme» y «todo ha terminado». Si no se tratara de asunto tan grave, hubiérase dicho de buena gana que en aquellas reuniones nunca se excluyeron ciertos aspectos de «comedia italiana». El primer acto dura de noviembre de 1800 a finales de enero de 1801. Todavía se viven las escenas preliminares. Se suceden proyectos, y ninguna de las partes descubre sus posiciones. El Primer Cónsul deja que su ministro Talleyrand mezcle los hilos tejidos por Bernier, velando siempre para que no se rompan. Aislados en París, lejos de su señor, sabedores de que los correos son vigilados, los delegados del Papa sienten cada vez más largo el tiempo y más pesada la tarea. El 24 de diciembre hubo una gran emoción: Bonaparte escapó a duras penas de las manos de unos asesinos que, al paso de su carroza, hicieron estallar una «máquina infernal». ¿Eran culpables los jacobinos o los «chouans»? En definitiva, se sabe que se trata de una conspiración realista, en la que hay complicados algunos católicos... Monseñor Spina, aconsejado por Bernier, envía una larga carta con la que se apresura a negar cualquier clase de solidaridad con los criminales. Pero las cosas no mejoran para el deseado acuerdo.[1] Talleyrand acusa al enviado pontificio de «adormecer a Francia». Monseñor Spina contesta exigiendo que se someta al Papa el proyecto —ya el cuarto— recién redactado por el Primer Cónsul. La situación era tensa, pero nadie deseaba romper. Bonaparte entrega al correo pontificio un regalo para el Santo Padre: en una pequeña caja, la milagrosa imagen de la Virgen de Loreto, sacada del Gabinete de Antigüedades, donde se estaba echando a perder.

---

1. Las citas de este párrafo están sacadas de Pierre de La Gorce (páginas dedicadas a Bernier en su *Histoire réligieuse de la Révolution*, 72-73). Cfr. también sobre Bernier la obra definitiva del canónigo Leflon, citada en las Notas Bibliográficas.

1. Seguramente fueron complicadas aún más por un incidente del que, en general, no se hace mención en los relatos de aquel asunto, pero que resalta el canónigo Leflon en su *Bernier*. A comienzos de diciembre de 1800, dos sacerdotes salieron de París, camino de Roma, con un salvoconducto que Bernier había logrado para ellos de Talleyrand, y desde luego, con el encargo del ex párroco de Saint-Laud de proclamar en voz alta ciertas cosas. Los abates Astier y Beulé eran, de hecho, miembros de la «Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús», fundada por el Padre de Clorivière, que iban a solicitar

Abríase así el segundo acto. El tono del diálogo se hizo más tenso. Entretanto, los acontecimientos militares acrecientan el prestigio del dueño de Francia. Brune y Macdonald, a finales de 1800, han expulsado a los austríacos de Venecia. En el Danubio, Moreau logra el 3 de diciembre la brillante victoria de Hohenlinden, que le abre el camino de Viena; y el 9 de febrero de 1801, en Lunéville, el Emperador austríaco ha tenido que aceptar una paz que lleva «las fronteras de Francia a los límites señalados por la naturaleza», acrecentando el territorio francés en una sexta parte. Decidido a hacer progresar la discusión de los asuntos religiosos, Bonaparte los toma en sus manos. Resuelve enviar a Roma un representante personal y escoge para ese puesto a Cacault, el diplomático bretón, inteligente y sutil, que ya tiene experiencia de la Ciudad Eterna, en la que cuenta con amigos. Y preguntando el diplomático a Napoleón qué actitud debe mantener ante el Santo Padre, el general le contesta esta frase, a la vez magnífica y cínica: «¡Tratadle como si tuviera doscientos mil hombres!» Napoleón mismo podía arrojar sobre Italia quinientos mil hombres: así al menos se respetaban las jerarquías.

El desplazamiento de la escena de París a Roma resulta mala para las negociaciones. Monseñor Spina se da cuenta sobre el terreno, de bastante cosas; en el Quirinal, los cardenales piensan aún en pedir al Gobierno francés ¡que haga honrosa penitencia por los crímenes de la Revolución! A pesar de que las tropas francesas acampan aún a las puertas de la Ciudad que han tenido que evacuar, la comisión cardenalicia se mantiene firme en los principios. La discusión se extiende a toda clase de puntos; el reconocimiento del catolicismo como religión oficial de Francia, cosa que Bonaparte no desea; la dimisión forzosa de los obispos emigrados, que repugna al Papa; la situación de los sacerdotes casados, las condiciones en que los «juramentados» serán reconciliados con la Iglesia...

¡Y eso trae consecuencias! El 18 de mayo, tras una escena terrible que suscitó el Primer Cónsul frente al desdichado Monseñor Spina, amenazándole con crear una iglesia cismática o con hacerse protestante, Talleyrand envía a Roma un ultimátum. El proyecto establecido en último lugar será aceptado por el Papa en cinco días: de lo contrario, se romperán las relaciones diplomáticas y Cacault abandonará su puesto.

El fulgurante despacho llega a Roma el 26 de mayo; en el camino se cruza con un correo pontificio en que, tras dos meses de cavilaciones, se aceptan determinados elementos del proyecto de París. El tercer acto comienza con un golpe teatral: la cólera del «pequeño tigre» —como dice Cacault— es fingida. Sabe bien que necesita del Papa: «Si no existiera, habría que inventarlo» —dice en un arrebato de franqueza—. Y confía a Talleyrand (antiguo obispo juramentado), que nada puede esperarse «de la canalla constitucionalista», lo que es bastante cómico. Cacault, como buen diplomático, husmea la maniobra. Y en respuesta, inventa otra que sabe gustará a su señor. «Hay equívocos —dice a Consalvi—: Id a París. El Primer Cónsul no os conoce, le gustaréis y os entenderéis: verá lo qué es un Cardenal con ingenio: lograréis el Concordato con él.» Pío VII, por inquieto que esté, acepta dejar partir a su querido colaborador. Y Cacault y Consalvi suben a la misma carroza: el uno, para Florencia, donde esperará la orden de regresar a Roma; el otro, a París.

Las cosas ocurren como lo había presentado el astuto Cacault. Llegado a París, el Secretario de Estado es convocado inmediatamente a las Tullerías por el Primer Cónsul —«que venga con el uniforme más cardenalicio posible», advierte al mensajero encargado de trans-

del Papa la aprobación de su Compañía. ¿Entregaron aquellos dos sacerdotes las cartas de que eran portadores? Nos preguntamos si, en lugar de servir a la causa de Bernier y del acercamiento, no trabajaron contra aquél, describiéndolo con los más tristes colores y, saboteando su obra, aseguraron que la situación de Francia hacía imposible cualquier acuerdo con los revolucionarios. (Cfr. Boulay de la Meurthe, *Historie de la négociation du Concordat*, p. 274; y M. Langlois, *Avant le Concordat: une double mission secrète* en «Revue des Etudes Historiques», LXXXVIII, 175 y ss.)

mitir la invitación—, recibido con un esplendor y una gentileza de palabras muy significativos. Reanúdanse las entrevistas; pero con frecuentes alteraciones. Bernier emplea toda su astucia en echar aceite en los engranajes. Un proyecto; un contraproyecto, y un nuevo proyecto. La cuestión de los eclesiásticos casados —tan importante para Talleyrand (¡y con motivos!)— queda pendiente siempre. Bonaparte se enerva. Intenta una vez más el golpe del ultimátum de a cinco días; después, se arriesga a una nueva maniobra: presentar a la firma del Cardenal un texto diferente del aprobado. Todo eso fracasa. Diplomático firme, Consalvi maniobra magistralmente. José Bonaparte, encargado por su hermano de la última negociación, no sabe qué decir ni qué hacer. El 14 de julio, durante un banquete de doscientos invitados, el Primer Cónsul, en términos amenazantes, conmina a Consalvi y Spina a ceder y hace una alusión llena de oculto sentido a Enrique VIII de Inglaterra. Pero el Cardenal se mantiene firme, invita a su huésped a leer de nuevo el texto preparado y a que le diga si lo considera tan inaceptable. Sorprendido, Bonaparte lo lee: de hecho, no hay más que un punto discutible, el de saber si el Gobierno tendrá el derecho de autorizar o vigilar el ejercicio del culto. Se comenta la materia en presencia del embajador de Austria, M. de Cobenzl, y el texto queda de tal manera, que el irascible Cónsul puede aceptarlo.

Al día siguiente, 15 de julio, se puede anunciar oficialmente el acuerdo logrado entre la República y la Santa Sede. En realidad, faltan aún otras quince horas de discusión [1] en casa de José, para llegar a la firma del último proyecto. El Cardenal Consalvi, Monseñor Spina y el Padre Caselli, en nombre del Papa; José Bonaparte, el consejero Cretet y el abate Bernier, en el de Francia, pusieron sus firmas. El hermano del Cónsul, a quien había nacido una hija aquella misma noche, piensa que, de las dos actas de nacimiento en las que tiene que firmar, no es la de su heredera la que más penas ha costado. Consalvi termina con estas palabras: «Todas las personas instruidas miran como un verdadero milagro que haya podido concluirse el tratado.» ¿El tratado? ¿Era un «tratado» como los otros? Sí; y ello dice bastante acerca de las complicaciones que aún pueden ocurrir: El término de *Concordato* no ha sido empleado oficialmente.[1]

1. Se trató subrepticiamente de hacer firmar a Consalvi un texto modificado.

El Concordato de 1801

Que la palabra no fuera pronunciada, no cambia en nada el fondo de las cosas: de todas maneras, se trataba de un Concordato, semejante al que, desde 1516, regulaba las relaciones entre los reyes de Francia y la Santa Sede, despedazado por la Revolución, y al que iba a reemplazar el nuevo instrumento diplomático. Esta «Convención entre el Gobierno francés y Su Santidad Pío VII» consistía en un texto muy breve, holgadamente contenido en dos páginas de un in-octavo; establecido según el protocolo, en nombre del Papa y del Primer Cónsul, que actúan en la plenitud de la soberanía, se componía de un preámbulo formado por dos declaraciones, una francesa y otra pontificia, y de diecisiete artículos redactados en estilo conciso. En las declaraciones, tan importantes al menos como los artículos, Francia reconocía que «la religión católica, apostólica y romana» es de «la mayoría de los ciudadanos franceses», lo que significaba el abandono de la tentativa para establecer una religión nacional, según el espíritu de la Constitución Civil del Clero; por su parte, el Soberano Pontífice, congratulándose del acuerdo, reconocía *ipso facto* la República francesa, cosa no hecha hasta entonces.

A quien lea detenidamente el conjunto de documentos, parecen las más importantes las concesiones hechas por el Papa: aceptaba que el catolicismo no fuese declarado Religión del Estado; que el mapa de las diócesis fuera adapta-

1. Lo será, más adelante, en diversos decretos imperiales.

do a las nuevas divisiones administrativas;[1] que las prerrogativas del anterior gobierno fueran conservadas por el Primer Cónsul.[2] Prometía, para la creación de un nuevo cuerpo episcopal, intervenir cerca de los antiguos titulares para que admitieran «toda clase de sacrificios, incluso el de sus Sedes», conviniéndose que, si se negaban a ello, se pasaría a reemplazarlos. Los nuevos obispos serían nombrados por el Primer Cónsul, y el Papa les conferiría los poderes espirituales. A su vez, los obispos nombrarían a los párrocos, ateniéndose a una lista proporcionada por el Gobierno. Antes de su consagración, pronunciarían el juramento de obedecer «al gobierno establecido por la Constitución», de «no sostener alianza alguna contraria a la tranquilidad pública», e incluso —¡parecía increíble!— de denunciar toda intriga que se tramara «en perjuicio del Estado». Por último, «para el bien de la paz», el Papa se comprometía a no protestar contra la nacionalización y la venta de los bienes de la Iglesia ya enajenados, y a no turbar a sus adquisidores.

A cambio de tales ventajas, que burocratizaban al clero mucho más de lo que había hecho la monarquía galicana, el Gobierno francés ponía a disposición de los obispos los edificios de culto no enajenados, comprometiéndose a pagar al clero «un estipendio conveniente», y reconocía a los católicos el derecho a hacer fundaciones en dinero o en tierras, en beneficio de la Iglesia.

Por último, garantizaba la libertad del culto público. El Primer Cónsul había renunciado a especificar algo con respecto al clero «constitucional». Nada se decía sobre la enseñanza, ni acerca de la moral cristiana y su práctica: como tratado concluido entre dos potencias, el Concordato de 1801 tendía a poner fin a una situación dañosa para ambas partes; mucho más que a volver al antiguo orden cristiano.

Tal como era, el Concordato causó muchas sorpresas y cóleras. En Francia, los ambientes realistas y católicos tradicionalistas vieron en él una traición y, desde luego, los obispos del Antiguo Régimen, emigrados y ocultos, manifestáronse indignados de que se les recompensara así su fidelidad. Los revolucionarios convencidos no se mostraron menos furiosos. «Queda por ver —ironizaba un jacobino— quiénes serán los confesores de los cónsules y en qué iglesia ofrecerán el pan bendito.»

Volney, al oír que Bonaparte decía que el pueblo mismo quería la reconciliación, respondió: «Y si os pidiera la vuelta de los Borbones, ¿se la concederíais?» —lo que le valió un puntapié en el vientre que le hizo rodar por el alfombrado suelo—. Los grupos selectos manifestaban su cólera poniendo al frente a los más notorios irreligiosos, como Dupuis, autor de *L'Origine de tous les cultes*. El ejército tronaba: los generales murmuraban contra «aquel aborto de Córcega que se había entregado en feudo a los curas»; Bernadotte conspiraba con Mme. de Staël. El Instituto, oficialmente aliado a la teofilantropía, proponía como tema de concurso «la influencia de Lutero». Pero el Primer Cónsul no se dejaba impresionar por semejantes oposicioines, ya previstas. «Sé lo que hago —decía— y trabajo para el porvenir.»

En Roma no era mejor el clima, y Consalvi, en camino, no estaba muy seguro acerca de la acogida que le reservarían sus colegas del Sacro Colegio. La comisión de doce cardenales encargada de examinar el documento, manifestaba algo más que reserva: el rígido Cardenal Antonelli redactó incluso una verdadera requisitoria contra un texto que, a su parecer, no restablecía en Francia más que un «fantasma de religión». Por otra parte, nada se había especificado acerca de los derechos temporales de la Santa Sede, ya que Pío VII había tenio el gesto elegante de no mezclar un regateo político en las negociaciones.[1] El mismo

1. Los Artículos orgánicos fijaron el número de 60, comprendidas Bélgica y la orilla izquierda del Rhin.

2. Que, por ejemplo, se convertía de golpe en canónigo de San Juan de Letrán.

1. En Roma se propagaba este pasquín: «*Pio VI per conservar la fede/perde la sede; Pio VII per conservar la sede/perde la fede.*» (Pío VI por conservar la fe, perdió la sede; Pío VII, para conservar la sede, perdió la fe.)

Papa estaba muy afectado por las medidas que había de tomar contra los obispos que le habían sido fieles. «Entramos —murmuraba— en un mar de aflicción.» Pero nadie pensaba en rechazar el tratado. Había bastante experiencia en Roma para no medir la importancia del triunfo que representaba para la Santa Sede la firma del Concordato. La Revolución había pretendido calzar las botas del galicanismo e instituir una iglesia prácticamente independiente del Papa: y ahora llegaba a pedir al Papa que reconstituyera un Episcopado y arreglara autoritariamente los problemas pendientes. El galicanismo perdía, pues, cuerpo y bienes: con la ayuda de la Francia revolucionaria, el Ultramontanismo comenzaba una carrera que se adivinaba luminosa. «En su alborear, el siglo XIX —comenta Dufourcq— ponía una corona de oro en la frente del Papa.» Por ello no fue difícil a Consalvi obtener en cuatro días de discusión —del 7 al 11 de agosto— el «placet» de la Comisión cardenalicia. El 15 de agosto, la Encíclica *Ecclesia Christi*, completada por tres Breves de aplicación, era firmada por Pío VII.

¿Se entraba, pues, en una era de calma y de paz? Las tropas francesas habían evacuado los territorios pontificios, excepto Ancona; los «constitucionales» recibían del Primer Cónsul la orden de clausurar el Concilio nacional, inagurado semanas antes; Fouché, que había enviado a los prefectos una circular por la que les ordenaba «deportar a los sacerdotes sediciosos», era conminado a retirarla. Se iba a nombrar un «Ministro de Cultos»: para tal puesto, se hablaba de Portalis. Anunciábase la llegada a París, como legado *a latere* (a petición expresa de Bonaparte, que quería —en frase suya— tener «un Papa a domicilio») del viejo Cardenal Caprara, cuyo nombramiento había sido expresamente sugerido por el Gobierno francés —a causa de sus insuficiencias, al decir de los maliciosos—. El Cardenal Maury volvió a su modesto obispado campesino de Montefiascone. El 8 de septiembre, el Primer Cónsul firmaba el texto definitivo, y el 10, se intercambiaron las ratificaciones.

Esta luna de miel duró oficialmente todo el invierno de 1801-1802.[1] En febrero del 1802 llegaba a su apogeo: por orden del Primer Cónsul, los mortales despojos de Pío VI fueron entregados a Monseñor Spina, que los condujo a Roma. Allí arribaron el 17. Escoltados por la Guardia Noble, los Suizos y tropas pontificias, recientemente reorganizadas, el cadáver fue solemnemente llevado en suntuosa carroza, cubierta de damasco morado y paño de oro, hasta San Pedro, a donde acudió el Papa a recibirlo, mientras se celebraban mil misas en todas las iglesias romanas por el descanso del alma del Pontífice. El embajador Cacault asistió a la ceremonia y apreció mucho la habilidad con que el prelado encargado del panegírico evitó cualquier frase que pudiera molestar a los franceses. Pero ya se estaba incubando un acontecimiento que enfriaría las relaciones de los nuevos amigos.

So pretexto de establecer nuevos reglamentos de policía para la aplicación del Concordato, el Primer Cónsul había ordenado a Portalis que estableciera *Setenta y siete artículos orgánicos:* todo un código de Derecho eclesiástico. ¿Distracción, inteligencia, debilidad? El Cardenal-Legado no rechazó los artículos cuando le fueron presentados. De hecho, aquella adición al Concordato tendía simplemente a limitar —por no decir más— los derechos de la Santa Sede en Francia, y, tras haber abierto al Papa la puerta de la iglesia francesa, se le cerraba en su propia cara. De aquel documento ha podido decirse [2] «que un príncipe protestante del Sacro Imperio del Antiguo Régimen hubiera podido redactarlo para sus súbditos, que eran, al mismo tiempo, sus fieles, como obispo exterior de una iglesia territorial». Puédese juzgar por los siguientes ejemplos hasta qué punto Bonaparte pasaba más allá de sus derechos: según el Título I, ningún acta de la Santa Sede

1. Sin embargo, después de la promulgación del Concordato, viose en Tours a guardias que, por orden superior, destruían los calvarios erigidos en la vía pública. El abate Lavaquery lo cuenta en su biografía del Cardenal de Boisgelin, Arzobispo concordatario de Tours.

2. Pariset, en la *Histoire de France Contemporaine*, de Lavisse, III, 101.

podría ser publicada en Francia, sino después de su aprobación por el Gobierno; el Título II prohibía a los obispos salir de sus diócesis y les obligaba a someter al Estado los reglamentos de sus seminarios, en los que debían ser enseñados los Cuatro artículos de 1682, los cuatro artículos del galicanismo integral;[1] el Título III imponía una liturgia y un culto únicos para toda Francia, prohibiendo celebrar fiestas fuera de los domingos y días tradicionales.

Había también páginas de medidas minuciosas: por ejemplo, se prohibía a los párrocos el celebrar un matrimonio religioso sin poseer el certificado de unión concedido por el alcalde. Más aún: el traje de los obispos era objeto de un artículo: ¡y se concretaba hasta el color de sus medias![2]

Al recibir el sorprendente documento, Pío VII no ocultó su desolación. ¿Qué podía hacer? Se negó a reconocer los artículos orgánicos: y en esa firme actitud se mantendría hasta el fin. Pero Bonaparte, de acuerdo con su trazado plan, habiendo puesto bajo tutela al clero de Francia, podía permitirse ciertas libertades con la Santa Sede, porque sabía que, so peligro de parecer desdecirse ante toda la Cristiandad, Pío VII no podía romper con él. Además, habíase obtenido el efecto buscado. Los católicos se adherían en masa al nuevo régimen; el Oeste de Francia acababa de pacificarse. La opinión pública, en su inmensa mayoría, estaba satisfecha. En el teatro Feydeau se aplaudía ruidosamente esta conclusión de una obra dramática: «Se ha cumplido nuestra dicha: he aquí restablecido el culto...» ¿Había llegado el momento de recordar la frase escrita por Bonaparte en su *Théorie du pouvoir politique et religieux:* «La Revolución ha comenzado por la declaración de los derechos del hombre y terminará por la declaración de los derechos de Dios»? Parecía que la profecía iba a cumplirse.

1. Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.
2. Otros artículos reconocieron oficialmente el culto protestante y aseguraron a los pastores un estipendio del Estado, igual que a los sacerdotes católicos.

En aquella primavera de 1802 todo parecía dedicado a la alegría, la reconciliación, la paz. En Amiens se había firmado, el 25 de marzo, un tratado con Inglaterra; un tratado cuyas cláusulas no eran tal vez tan buenas como decía la propaganda oficial, pero que sí ponía fin a la guerra, de lo que los franceses se sentían contentos. El 8 de abril, votado por el Cuerpo Legislativo y el Tribunal, admitido como constitucional por el Senado, el proyecto de ley recibió fuerza ejecutoria: hábilmente redactado, para soslayar las desconfianzas de los republicanos, el Concordato fue unido a los artículos orgánicos en un solo documento. El 18, fiesta de la Pascua, apareció en el *Moniteur des Lois*. Y aquel mismo día, la gran campana de Nuestra Señora, muda desde hacía diez años, convocó a los parisienses a un solemne oficio. Llevando los magníficos uniformes bordados con palmas en oro (dibujados por David), los tres cónsules fueron acogidos en el umbral del templo por el nuevo Arzobispo electo Monseñor de Belloy. Todo París se apretujaba bajo las bóvedas seculares. Los grandes órganos y las trompetas de la guardia consular, mezclaban sus acentos a los acompasados golpes de las salvas de artillería. El Cardenal Caprara celebraba la misa, rodeado de 27 obispos, que, con la mano en el *Evangelio*, prestaban juramento de fidelidad al régimen. Monseñor Boisgelin, el mismo que antaño fuera encargado de pronunciar el sermón en la consagración de Luis XVI, dijo la homilía; en ella Bonaparte se vio comparado a Pipino el Breve y a Carlomagno. En el fondo de la iglesia, los generales congregados allí en acto de servicio bromeaban: «¡Bella estupidez!», y se divertían quitando sus sillas a los sacerdotes;[1] el día era propicio al optimismo, y el *Tedéum* entonado después, arrebató los corazones de alegría.

Al volver a sus casas, los asistentes pudieron leer, en el *Moniteur*, un artículo de Fontanes sobre cierto libro aún reciente, cuya publi-

1. El general Moreau se negó a asistir al oficio y, mientras se cantaba un *Tedéum* que, entre otras cosas, enaltecía sus victorias, se paseó ostensiblemente por las Tullerías, fumando un gran cigarro.

cación parecía asombrosamente concorde con las circunstancias: *El Genio del Cristianismo*, por Francisco-Renato de Chateaubriand.

Una situación difícil

Ahora se necesitaba aplicar el Concordato y situar la nueva Iglesia. Problemas delicadísimos habían sido resueltos entre la firma del Concordato y la ceremonia del 18 de abril. El menos grave había sido el de la nueva división de las diócesis; y fueron sacrificadas sin mayor dificultad algunas costumbres litúrgicas. Los fieles de Chartres aceptaron incluso benévolamente que el territorio de su archidiócesis fuera amputado, para que la iglesia de Versalles, nacida de la división, se convirtiera oficialmente en diócesis.

Más difícil de resolver había sido en principio —y seguía siéndolo— el problema de los obispos. El Concordato preveía que se haría «tabla rasa» de los dos Episcopados, tanto el fiel a Roma como el constitucional. ¿Cuáles iban a ser las reacciones de los obispos despojados? Entre los tres Breves que acompañaban a la *Ecclesia Christi*, el primero, *Tam Multa*, iba dirigido a los obispos legítimos; su redacción había torturado al Papa. ¡Pedir a sus propios defensores que renunciaran a sus sedes! Pero Pío VII se resolvió a ello valerosamente. Tras haberles mostrado que el interés superior de la Iglesia pedía sus renuncias, advertíales que, en caso de negativa, se vería obligado, no sin dolor, «a llegar a todas las medidas necesarias para allanar cualquier obstáculo». A tal orden, la única respuesta verdaderamente católica era la que —hay que reconocer que tras algunas tergiversaciones— formulaba Monseñor de Juigné: «Basta que su Santidad estime mi dimisión necesaria a la conservación de la religión en Francia, para que yo lo acepte». Los once obispos que habían permanecido o regresado a Francia, que comprendían mejor las dificultades y exigencias de la situación, cedieron pronto. Pero entre los ochenta y cuatro que vivían en el extranjero, algunos no adoptaron la actitud obediente del anciano Arzobispo de París. «Es el Rey quien me ha nombrado —decía Monseñor Nicolai, Obispo de Béziers— y no puedo dejar mi cargo si él no me lo autoriza.» Por supuesto, el pretendiente, el futuro Luis XVIII, no les impulsaba a la sumisión. Por último, contáronse 58 dimisiones y 37 negativas. Pío VII lanzó entonces, con resolución, una nueva Bula, *Qui Christi Domini vices*, por la que declaraba suprimidas las 135 diócesis de la antigua Francia, así como las de Bélgica y de la orilla izquierda del Rhin. De esa manera los obispos —dimisionarios o no— carecían de territorio y perdían toda jurisdicción.

El asunto no fue arreglado todo de una vez, pero casi se consiguió que lo fuera. Sólo dos obispos «no dimisionarios» se mantuvieron en la oposición: Monseñor de Thémines, antiguo Obispo de Blois —cuyo puesto había sido ocupado por Grégoire—, y Monseñor de Coucy, Obispo de La Rochelle. Aquí y allá párrocos «no juramentados» manifestaron su indignación, sobre todo cuando oyeron a los nuevos obispos escogidos por el Primer Cónsul declarar obligatoria en conciencia la movilización. Formáronse entonces grupos anticoncordatarios sin organización sólida, incapaces de constituir un bloque: Se les llamó «Louisets», en Bretaña (fieles a Luis XVIII); «Clementinos», en Normandía; «Fieles», en Provenza; «Puros», en el Languedoc; «Filochois», en Turena; el doctrinario de tales grupos fue el padre Chaix, dominico lyonés. El conjunto formó la *Pequeña Iglesia*,[1] que

1. La *Pequeña Iglesia* llevaría hasta nuestros días una precaria existencia, que planteó a la conciencia cristiana un penoso problema. Los dos obispos, que se pusieron al frente, por razones muy nobles, se negaron a consagrar obispos, cosa que el Papa nunca les hubiera permitido hacer. Así, cuando Mons. de Thémines se reintegró en 1822, a la Iglesia oficial, y en 1825 murió Mons. de Councy, la Pequeña Iglesia quedó sin obispos; y a partir de 1847, sin sacerdotes. Fueron designados entonces jefes de culto (en Bressuire, en la familia de Jean Texier, párroco de Courlay, primer jefe espiritual de la Pequeña Iglesia en aquella población). No pudiendo conservar más que los dos sacramentos en los que el sacerdote no es absolutamente indispensable,

declaró «esperar confiadamente el momento fijado por la Providencia para el triunfo de la verdad». La policía consular la desterró.[1]

Para la iglesia constitucional las cosas ocurrieron de diversa manera. Presintiendo la borrasca que iba a destruirla, su infatigable jefe Grégoire y los «reunidos» (de los que ya hablamos) intentaron ante todo dar un paso ante los enviados de Pío VII, pero éstos se negaron a reconocerles el título de obispos. Entonces, para afirmar su existencia, convocaron en París, en junio de 1801 —en el mismo instante en que llegaba el Cardenal Consalvi para las negociaciones decisivas—, el «Concilio nacional», del que se hablaba hacía un año. Reunían 43 obispos y 55 sacerdotes, que representaban a las diócesis, sin hablar de algunos delegados de los grupos jansenistas y galicanos de Italia, como el del abate Degola. La principal preocupación de aquel concilio había sido multiplicar los tributos de los leales al Gobierno, en la esperanza de que éste sería su defensor frente a la Santa Sede, resuelta a aplastar a la iglesia «cismática». Pero no habían obtenido la anhelada respuesta. En una audiencia que Fouché había pedido para Grégoire y Perier, Obispo de Clermont, el Primer Cónsul se limitó a declarar que todos los obispos de una y otra Iglesia debían dimitir, y que había constitucionales al frente de ciertas diócesis; de algunas, pero no de todas. Tras lo cual el concilio trató de negociar con el clero «incomunicante», es decir, no juramentado: pero todo fue en vano. Después se perdió más o menos en las arenas de las dicusiones ociosas acerca de los recíprocos derechos de obispos y párrocos.

La firma definitiva del Concordato acabó de colmar de amargura a los constitucionales. Y su sorpresa llegó al límite cuando supieron que era el Papa mismo quien, por un segundo Breve, *Post multos labores,* dirigido indirectamente a Monseñor Spina, les pedía su dimisión, de acuerdo, evidentemente, con el Primer Cónsul. ¡Dimitir! Grégoire expresaba, sin duda, el parecer de todos cuando proponía escribir una carta al Papa para asegurar que sólo a fin de mantener la práctica de la religión en Francia habían prestado los juramentos revolucionarios; que por ello habían sufrido mucho durante el Terror y que, además, aceptaban «como digna recompensa de su energía en confesar la fe» el haber hecho frente a una persecución «con todos los refinamientos de una barbarie hasta ahora desconocida», la de los realistas y los «chouans». «Lo que hicimos en 1791 —añadía Grégoire— volveríamos a hacerlo hoy. El juramento que se nos reprocha consagraba nuestros deberes para con la religión y la justicia.» Si al pedirles su dimisión en nombre del Papa se entendía «obligarles a todo lo que Pío VI había hecho y enseñado», se negaban a ello. Fue preciso que Bernier, cuyas cualidades de astucia produjeron una vez más maravillas, se ocupara en interpretar las fórmulas y atenuar oposiciones, venciendo el amor propio de cada uno. Además, los obispos convencionales eran mucho más dependientes del Gobierno y no podían resistir seriamente a sus órdenes: todos dimitieron, y algunos —entre ellos Grégoire— elevaron una protesta tan amarga como inútil.

Desbrozado el terreno, tratábase de rehacer el nuevo Episcopado previsto en el Concordato. Fiel a su principio de abolir el pasado y llevar a cabo (por la fuerza, si era preciso) la fusión de la vieja y la nueva Francia, el Primer Cónsul escogió los sesenta obispos, en parte entre los del Antiguo Régimen —dieciséis— y en

los miembros de la Pequeña Iglesia no tuvieron más que el bautismo y el matrimonio. En dos ocasiones se creyó posible un acercamiento: en 1870, durante el Concilio Vaticano, cuando dos representantes de la Pequeña Iglesia fueron a Roma (Berliet, antepasado de los fundadores de la célebre casa de automóviles, y Duc), fueron recibidos por varios obispos, pero no obtuvieron nada; en 1905, al tiempo de la ruptura del Concordato con Francia, cuando un discreto llamamiento de Pío X fue mal interpretado o peor transmitido. Hoy, la Pequeña Iglesia cuenta con unos tres o cuatro mil fieles, profundamente creyentes. Sus dos centros principales son el Oeste (en la Plainelière, sobre todo Deux-Sèvres) y Lyón. La última tentativa de acercamiento ocurrió en 1949: la llevó a cabo el Cardenal Gerlier, Arzobispo de Lyón, por deseo de Pío XII. ¿Obtendrá el próximo Concilio los resultados esperados?

1. En Bélgica hubo resistencia, la del «Stevinismo», por más que Mons. Frankenberg dimitiera.

parte entre los constitucionales —doce— y el resto entre los hombres nuevos. Se las arregló, además, para que todas las clases sociales estuvieran representadas. París tuvo así al noble —y nonagenario— Monseñor de Belloy; Orleáns, al abate Bernier. Notóse con curiosidad que Grégoire no obtuvo nada. El reparto era hábil: por supuesto que no gustó al Papa, quien supo, con estupor, que los constitucionales, cismáticos, iban a conservar sus mitras. Su legado, Caprara, se inclinó ante la decisión del dueño de Francia. ¿Aceptarían al menos los doce intrusos, como Roma se lo pidió, el reprobar por escrito su propia actitud con respecto a la Constitución Civil del Clero? No. Diez de ellos se negaron, animados por el propio Bonaparte, que declaraba que «un hombre que se retracta pierde el honor». Los diez se obstinaron: Bernier trató de hallar una fórmula de género ambiguo, que ilusionó al Papa. Pero habrá que esperar a la llegada de Pío VII a París, con motivo de la coronación del Emperador, para que, al socaire de una declaración un tanto equívoca, la Iglesia pudiera darlos por reconciliados. Pero, de hecho, Bonaparte tenía su Episcopado.

En un nivel inferior, la organización de la iglesia concordataria planteó también sus problemas. Se había decidido que, en lugar de las treinta a cuarenta mil parroquias de antes, no se dejaría subsistir más que una por cantón, con párroco titular pagado por el Gobierno —un total de cerca de 3 000—, con sus «sucursales». En muchos casos hubo que luchar contra la voluntad de las poblaciones, demasiado apegadas a la antigua distribución, ya que cada parroquia quería conservar su «sucursal», y echaba mano de toda clase de medios e influencias para lograrlo. La situación seguía insegura, y lo sería hasta el final de la era napoleónica, que señalaría también el término de aquella demasiado teórica demarcación.

Pero lo más inquietante de la situación era la penuria de sacerdotes. La inmensa mayoría de los juramentados se sometieron a la autoridad pontificia; gran parte de los no juramentados que regresaban a Francia aceptaron prestar al régimen el juramento mitigado que pedía. Pero quedaban gran número de vacíos. Muchos de los sacerdotes habían muerto: o de muerte natural, o sobre el patíbulo, o en los gabarrones. Desde hacía diez años las vocaciones habían casi desaparecido. «Se necesitarán 20 000 sacerdotes», notaba Portalis, tras haber examinado un informe referente a 26 diócesis, es decir, la mitad de Francia; había 21 000, de los que 3 000 eran juramentados. Se llamó a los antiguos regulares, más o menos salidos de su regla, e incluso a los apóstatas y a los que habían abdicado que declararan arrepentirse, y hasta a quienes no lo hicieran. Para éstos se hallaron fórmulas ambiguas, o se les colocó en lugares desdeñados por todos. El modesto estipendio —1 000 a 1 500 francos para los párrocos y 500 para los ecónomos y capellanes— no era una gran tentación para quienes deseaban participar en la restauración del clero en Francia.

Y, sin embargo, casi fue alcanzada. En pocos años se acabó por hallar los sacerdotes indispensables: incluso se llegó a un número de casi 25 000. Volvieron a abrirse algunos seminarios: de ellos saldrían 6 000 sacerdotes, cifra modesta, desde luego, e insuficiente; pero ya una promesa para el porvenir. Labor de gran alcance, que no produciría sus frutos hasta la época de la Restauración. Con todo, las dificultades no habían concluido para la iglesia de Francia, y realizada la reorganización de sus cuadros jerárquicos quedaba por cumplir un inmenso esfuerzo para que el catolicismo restaurado no fuera, como aseguraban intransigentes y realistas, una mera apariencia, un «maniquí» sin consistencia.[1] Pero si se recordaba el estado en que se hallaba la religión sólo tres años antes, había motivos sobrados para admirar el cambio prodigioso de la situación a partir de 1802. La Iglesia, ayer proscrita y perseguida, era ahora respetada y honrada, protegida por los poderes públicos contra quienes persistían en sus secretos propósitos de dañarla. Se comprende que, a pesar del disgusto que podían producir ciertos hechos y gestos del autoritario Cónsul —los Artículos orgánicos, la designación de los doce obispos constitucionales—, Pío VII le estuviera agradecido.

1. Latreille.

Y en enero de 1803 expresó esa gratitud creando cuatro cardenales franceses.[1] Entre ellos figuraba un antiguo arcediano de Ajaccio, que en otros tiempos había apostatado, quizá para ser «inspector de convoyes» bajo la Convención; reconciliado después con la Iglesia, acababa de ser nombrado Arzobispo de Lyón: era Monseñor Fesch, el propio tío de Napoleón Bonaparte, que hizo de él su ministro plenipotenciario ante la Santa Sede.

¿Bonaparte patrón de los católicos de Europa?

Ambos firmantes del Concordato sacaban de él un acrecentamiento de poder. El Papa que, tres años escasos después de la muerte del infortunado Pío VI, había logrado cambiar la situación hasta tal punto, recuperaba de un golpe todo su prestigio. «No hay que tratarle como un hombre que cuenta con doscientos mil, sino como a quien tiene quinientos mil hombres a sus órdenes», observaba juiciosamente Cacault, y añadía: «Todo el mundo necesita del Santo Padre.» Podía además darse cuenta de la prisa con que le enviaban embajadores el luterano Rey de Prusia y el cismático Zar de Rusia. Los mismos Estados que, observaba espiritualmente Cacault, habían «apaleado y maltratado a la Santa Sede más que un negro a su fetiche», vacilarían en lo futuro antes de suscitarle desagradables incidentes.

Pero también el Primer Cónsul sabía lo que había ganado con la reconciliación. Pacificada Francia, unidos los católicos a su régimen, el clero en trance de ser el instrumento del poder, como lo había sido en tiempos de Luis XIV: magníficos resultados. Pero la operación podía traer otros beneficios, en los que, desde luego, pensaba el general vencedor al hacer sus planes. Aliada de la Santa Sede, la nueva Francia se presentaría ante los pueblos católicos de Europa bajo aspectos muy diversos de los de la Francia atea del Terror. El mensaje revolucionario, definitivamente asociado a la religión, ¿no podría llegar allí donde las armas victoriosas habían llevado a Francia? Tal política europea no había estado ausente de las intenciones de Bonaparte mientras negociaba el Concordato.

Muy pronto diversos síntomas dejaron adivinar aquellos secretos designios. En Italia, donde las derrotas de 1799 habían derribado las Repúblicas «hermanas», la «cisalpina», igual que la «romana» y la «partenopea», Marengo permitió al vencedor restablecer las que le plugo. En enero de 1802 se hace conceder, por una consulta de notables reunidos en Lyón, el título de Presidente de la República de Italia ex cisalpina, agrandada. Al frente de «un reino de Etruria» fantasma había colocado ya a un príncipe español, Luis I, bastante débil de espíritu. Tras la paz de Amiens, anexiona a Francia la isla de Elba, después el Piamonte y más tarde el ducado de Parma, mientras la República ligur queda situada bajo un verdadero protectorado.

Inmediatamente, en los países así sometidos lleva a cabo una política religiosa calcada de la de Francia. En el Piamonte la organización eclesiástica fue simplemente la misma del Concordato francés, imperativamente extendida al antiguo reino de Víctor Emanuel: redistribución de diócesis (se mantuvieron seis de las diecisiete) y sistema francés de nombramiento de obispos. Colocado ante un verdadero ultimátum (17 de febrero 1803), y temeroso de ver nacionalizados los bienes del clero piamontés, Pío VII cedió, para evitar lo peor. Fue mal recompensada su mansedumbre con la introducción en el Piamonte del Código Civil —comprendido el divorcio— y por el nombramiento, al frente de las comisiones encargadas de los asuntos religiosos y de la enseñanza, de sacerdotes notoriamente jansenizantes y antirromanos, a los que el abate Degola, jefe de la secta. llamaba *«i celebri preti nostro amici, Regis, Pavesio, Bauddisone, Allegre»*, e incluso Span-

1. Dos «antiguos», Mons. de Belloy y Mons. de Boisgelin, dos «nuevos» Fesch y Cambacérès (un antiguo auditor del Tribunal de la Rota, M. de Bayana, lo fue ya en agosto del 1802).

zotti, autor de *Los desórdenes morales y políticos de la Corte de Roma.*[1]

En la República cisalpina la cuestión evolucionó más aún. Desde que la república hermana fue restaurada de entre las ruinas, Napoleón anunció que pretendía restablecer la paz religiosa, amenazando «que iría a cortar la cabeza a todos esos libertinos» que seguían en Milán con su anticlericalismo. En la Constitución de la República de Italia hizo proclamar, en el artículo primero, el reconocimiento del catolicismo como religión del Estado —lo que había rechazado en Francia—, y por orden suya el Cardenal Bellisomi constituyó un comité de asuntos eclesiásticos. Esto no entraba en los gustos de buen número de republicanos italianos, hostiles si no a la religión, sí a Roma. Por su parte, Pío VII no se mostraba muy entusiasta de negociar un Concordato con una República cuyas tendencias conocía, y que, además, retenía injustamente las Legaciones. Cuando el Primer Cónsul propuso, al fin, que la negociación fuera llevada adelante por el Cardenal Caprara, Arzobispo de Milán, cuyo vigor y capacidad polémica no habían aumentado, la maniobra se le presentó demasiado evidente.

Vióse, sin embargo, obligado a negociar. El vicepresidente de la República, Melzi, hizo que la consulta estableciera una «ley orgánica sobre el clero» algo más liberal que los artículos orgánicos franceses, pero que no pretendía menos arreglar la suerte de la Iglesia sin que el Papa hubiera dado su parecer. Pío VII aceptó que se elaborara un Concordato, que sustituiría a la ley orgánica. Tras catorce meses de negociaciones, que se desarrollaron en París (el hecho era significativo) entre el Cardenal Caprara y Marescalchi, representante de la República italiana, gracias a la hábil intromisión de dos franceses, Cacault y Bernier, se llegó (noviembre de 1803) a un texto que satisfacía plenamente al Papa: el Cardenal Fesch, que, desde julio, estaba en Roma como representante del Primer Cónsul, entregó al Soberano Pontífice un ejemplar magníficamente encuadernado. La importancia de aquel nuevo Concordato era inmensa: se proclamaba al catolicismo religión del Estado; asegurábase al clero la posesión de sus bienes, se sostenía que todas las cuestiones religiosas deberían ser resueltas «de acuerdo con la disciplina de la Iglesia»; todas eran cláusulas mucho más favorables que las del Concordato francés. Y de golpe, Pío VII podía contestar a cuantos le acusaban de haber sido demasiado favorable a Bonaparte en 1801.

Desgraciadamente el grupo de los adversarios de la Santa Sede velaba. Era muy poderoso entre quienes rodeaban a Melzi y a los gobernantes italianos. Pululaban allí jansenistas y josefistas, en su mayoría salidos de la Universidad de Pavía, bastión del antipontificalismo. Al frente de los servicios del culto veíase a los sacerdotes Bovara y Giudici, un jansenista y un francmasón; por doquier había *fidi e ligi della buona causa*, como escribía Scipione Ricci, uno de sus corresponsales milaneses. Bajo la influencia de semejante camarilla, Melzi repitió, agravándolo, el golpe de los Artículos orgánicos: publicó (25 de enero de 1804) dos decretos por los que se decidía que las leyes de la República seguirían aplicándose en todos los casos en que el Concordato no hubiera estipulado formalmente otras disposiciones (¿entraba el divorcio en esas circunstancias?) y que, herederos de los antiguos emperadores, duques de Milán, los presidentes de la República italiana gozarían de todos sus derechos y privilegios..., lo que era llegar bastante lejos. Pío VII protestó, con vigor desacostumbrado, ante el Cardenal Fesch; Bonaparte, ya a punto de convertirse en el Emperador Napoleón, quería desde luego conservar sus triunfos para las negociaciones que preparaban la venida del Papa para la coronación. Permaneció en la vaguedad de algunas buenas palabras y no frenó a Melzi.

Todo ello inquietaba al Papa. Dondequiera que Francia, en principio amiga y aliada de la Santa Sede, tenía influencia, se multiplicaron los incidentes desagradables —como si todo obedeciera a un acuerdo expreso—. En Parma, los funcionarios franceses restauraban la legis-

1. Los detalles acerca del papel del jansenismo en Italia, están sacados de Maurice Vaussard, *Les influences françaises, gallicanes et jansenistes aux origines du Risorgimento* (París, 1959).

lación de Du Tillot;[1] en Nápoles, el caballero Acton, que buscaba acercarse a Francia, hablaba de imitar a los franceses en la redistribución de diócesis... y entregando al Estado los bienes de las que desapareciesen. Era evidente el doble juego: el espíritu regalista, el de los Artículos orgánicos, ganaba terreno con la expansión francesa. Mientras que en Etruria, pequeño reino que por entonces el Primer Cónsul parecía olvidar, el piadoso Rey Luis I arreglaba los asuntos religiosos en el sentido más generoso, liberando a los obispos de la tutela del Estado, proclamando la libertad de enseñanza y haciendo vigilar estrechamente en su retiro a Scipion Ricci, el ex obispo jansenista de Pistoya. Se comprende que, ante las inesperadas consecuencias del acuerdo tan generosamente firmado por él, Pío VII se mostrara desolado. El Cardenal Fesch daba parte a su sobrino de esa desolación: después, aquel curioso diplomático añadía que «no sabiendo cómo consolar al Papa» se había decidido «a verlo muy raras veces». ¿A dónde no llegaría la acción del terrible hombre que gobernaba a Francia? ¿Hasta dónde ejercía su papel de árbitro de los católicos, que parecía querer asumir? En Suiza habían estallado disturbios, próximos a una guerra civil; los cantones, convertidos en «República helvética», proscribieron el catolicismo romano, expulsaron al Nuncio y pensaron en instituir una iglesia católica nacional, cismática. Para poner fin a la agitación que de ahí se seguía, Bonaparte hizo redactar (19 de febrero de 1803) un *Acta de Mediación* cuyo resultado más concreto fue imponer a los suizos la colaboración militar con Francia; pero las cláusulas religiosas no estuvieron ausentes de aquel documento. Un Nuncio, Monseñor Testaferrata, volvió a Lucerna, pero la reorganización de las diócesis se hizo con extrema lentitud, ya que el Emperador francés no prestaba su ayuda; y hasta los elementos «avanzados», guiados por Nessemberg, vicario general de Constanza, pudieron realizar cómodamente su propaganda.

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

En Alemania la situación permaneció también, y por análogas razones, en la confusión. Bonaparte jugó allí una de las mejores cartas de su política. El tratado de Lunéville, al llevar la frontera francesa al Rhin, desposeyó a unos cuantos príncipes alemanes de la orilla izquierda, pero estipuló que los desposeídos recibirían su recompensa. El Primer Cónsul se las arregló para controlar los daños. Entendióse con el Rey de Prusia (que perdía el ducado de Clèves), el elector de Baviera (que abandonaba Francfort) y los otros países interesados, y les concedió generosamente tierras de la Iglesia. También esa negociación fue dirigida en París... En el terreno político, llegó a su término en el famoso *Recès de 1803* (25 de febrero) que reorganizó «las Alemanias» simplificándolas y suprimiendo los pequeños Estados, especialmente los principados eclesiásticos y aumentando territorialmente a los más grandes, invitados por ello a convertirse en «clientes» de Francia.

Ante tan flagrante expoliación de la Iglesia, Pío VII protestó: sentíase obligado a protestar, pero, en el fondo del corazón, debía reconocer que los príncipes mitrados de Alemania, adictos al febronianismo, que tantos disgustos habían dado a su predecesor, recibían ahora el justo castigo del cielo. Sus protestas cayeron en el vacío. El emperador Francisco II se hizo el sordo; los príncipes católicos de Alemania se asieron a la presa con la misma voracidad que los protestantes; Bonaparte, enterado de la protesta por Caprara, no reaccionó: tanto más que su ministro Talleyrand sacaba de aquella operación una honesta recompensa de 10 a 15 millones. Viendo la causa perdida, Pío VII trató de apelar a Monseñor de Dalberg, archicanciller del Imperio —y personaje más que sospechoso—, que, para compensar las pérdidas sufridas por él en Maguncia, acababa de cobrarse abundantemente instalándose en Ratisbona. Aquel prelado «ilustrado» le contestó que había que ser realista y aceptar los hechos consumados, proponiendo que un Concordato general arreglara todos los asuntos de la Iglesia en Alemania.

Esta idea obtuvo el consentimiento de

Pío VII: el Concordato italiano, que por entonces se negociaba, le ofrecía la esperanza de arreglar sobre los mismos principios las cuestiones dificultosas. De hecho se cayó en complicadísimas discusiones. Viena hacía su juego, de acuerdo con los principios del josefinismo integral; Baviera y Wurtemberg no querían firmar un Concordato general, sino que los proponían particulares; comprado Dalberg por Francia, el Emperador deseaba quitarle su sede de Ratisbona. El Nuncio en Munich, Monseñor della Genga, futuro Papa León XII, sacó la conclusión de todos aquellos desórdenes: «para huir de los lobos hay que entregarse al león».

De esta manera, cuando Pío VII llegó a París para la Coronación se encontró con un proyecto de Concordato preparado por Dalberg. Pero ya había comprendido el peligro. Se negó a discutir en París asuntos alemanes. Consalvi, instruido ya acerca del valor de los compromisos por el cepo preparado por los decretos de Melzi, le incitaba a tomar precauciones antes de firmar un nuevo pedazo inútil de papel. A pesar de algunas presiones en las que Dalberg agitó el espantajo de un cisma, Pío VII se mantuvo firme en sus posiciones: el Concordato —de haberlo— sería negociado en Ratisbona y no en París; sería general para Alemania —a fin de que los pequeños Estados, clientes de Francia, no pudieran modificar sus términos caprichosamente—. Y afirmaría los derechos de la Sede apostólica de tal manera, que ningún otro Melzi pudiera burlarlos. En sustancia, equivalía a decir que el Concordato firmado con Francia en 1801, tan indulgente con las ideas revolucionarias, no serviría de modelo de esos otros que los Estados querían obtener de la Santa Sede. También las circunstancias iban a poner en alerta el asunto del Concordato alemán: La Tercera Coalición y la creación de la Confederación del Rhin. Nadie volvería a preocuparse de aquel Concordato hasta la caída de Napoleón.

Pío VII se marcaba un tanto: se tomaba dulce y benignamente —a su manera— el desquite de los Artículos orgánicos y de los decretos de Melzi; Napoleón Bonaparte no vería reconocido ese derecho de patronazgo universal de los católicos que entraba en sus planes. De esa manera, en el instante mismo en que el acuerdo entre el Soberano Pontífice y el dueño de Francia parecía completo, se preparaba en secreto el conflicto que pronto había de separarlos.

El nuevo Carlomagno

Sin embargo, los acontecimientos no habían dejado de tejer, a partir del Concordato, un tapiz de gloria ante el Primer Cónsul. En mayo de 1802 el Senado propuso que el Consulado fuera anticipadamente garantizado para un nuevo período de diez años; avanzando aún más, Cambacérès y el Consejo de Estado sugirieron que un plebiscito confiara a «Napoleón Bonaparte» —el nombre comenzaba a aparecer en los documentos oficiales como signo simbólico— el Consulado vitalicio.

Por 3 500 000 *«sí»* contra 8 400 *«no»*, Francia contestó a semejante propuesta, a pesar de los «ideólogos» a la manera de Benjamín Constant y de Mme. de Staël y de los militares envidiosos que se burlaban del «pequeño Sultán». Dos «Senadr-consultos» (2 y 4 de agosto) instituyeron el nuevo régimen, dentro del cuadro de la nueva *Constitución del Año X;* los poderes del Jefe del Estado aparecían muy reforzados. Poco a poco el Gobierno se había procurado nuevos medios de acción: la Legión de Honor, que debía agrupar en torno a él a una nueva nobleza fiel, y los liceos, que formarían a la juventud en los buenos principios. El régimen se había consolidado mediante la promulgación del Código Civil, y por un notable renacimiento económico.

Pero Bonaparte quería llegar más allá. Sabía perfectamente que la mayoría de los franceses conservaba una instintiva preferencia por la Monarquía. Sobre todo el clero, definitivamente conquistado por él, deseaba ser gobernado —en frase del Cardenal Cambacérès— por «el hombre de la mano diestra» de

Dios, un nuevo Ciro, «el Cristo de la Providencia». La fracasada tentativa de conspiración realista organizada por Georges Cadoudal y Pichegru (marzo de 1804), a la que respondió con un acto atroz,[1] la ejecución del joven duque de Enghien, acabó de cortar los puntos de contacto con los fieles a los Borbones, que hubieron de convencerse de que Bonaparte no trabajaba por el Rey, sino por sí mismo. Ya el Cónsul había rodeado su vida de un aparato casi real: En las Tullerías había resucitado una verdadera corte. En la emoción provocada por la conjura, resultó fácil a Fouché y a los más celosos servidores del amo hacer votar, el 3 de mayo, por el Tribunado, una moción que establecía el *Imperio;* moción que, el 18, fue transformada en ley por el Senado. Napoleón Bonaparte se convertía en *Emperador de los franceses.* ¡Cuántos «gloriosos recuerdos» iban unidos a aquel título! Y para que nadie dudara acerca del sentido que pensaba darle, Napoleón se las arregló en seguida para acudir a Aquisgrán (Aix-la-Chapelle) y arrodillarse con piedad ante el sarcófago de Carlomagno, amén de sentarse, en la basílica, sobre el trono de su «glorioso predecesor».

Mas, ávido de legitimidad, lleno de las lecciones de la historia, conocía bien que el título que acababa de tomar no sería irrevocable ante sus súbditos más que el día en que se convirtiera en el «Ungido del Señor», como los reyes de Francia. Antes incluso de que el Senado-Consulto hubiera legítimamente establecido el Imperio, Napoleón confió, durante una recepción en Saint-Cloud, al Cardenal Caprara que deseaba ser consagrado por el Papa durante la ceremonia de la Coronación, que había de tener lugar en París. La petición puso a la Curia en gran embarazo. ¿Habríase de conferir a un hombre que daba tantos motivos de queja un privilegio que le colocaría por encima de todos los príncipes católicos de Europa? No existía más que un precedente; y aún así, cuando Esteban II acudió a consagrar a Pipino el Breve, éste había prometido «cumplir toda voluntad y todo deseo» del Papa. El mismo Carlomagno había aceptado ir personalmente a Roma para ser allí consagrado. Además, ¿tenía el Papa derecho a abandonar la Ciudad Eterna durante varios meses para complacer a una sola potencia? Por si fuera poco, los miembros de la Curia que acompañarían al Papa en su viaje a París se mostraban muy inquietos ante la perspectiva de ir a un país que se les presentaba como impío, ateo y, aún peor, «la garganta del infierno» —en frase de uno de ellos.

No se necesitaron menos de cinco meses de negociaciones para que el proyecto de Napoleón se convirtiera en realidad. En varias ocasiones se paralizaron: por ejemplo, al tratarse del juramento constitucional que el Emperador debía prestar en su Coronación, y cuya fórmula, en la que parecían incluirse los Artículos orgánicos, antojábase inaceptable a la Santa Sede. También existía el hecho de la presencia eventual de los obispos ex constitucionales en la ceremonia, que ofrecía dificultades. Pero Pío VII tomó, por sí solo, la decisión de aceptar. ¿Gratitud para con el hombre que había firmado el Concordato, a pesar de todo? ¿Voluntad de aprovechar la ocasión de discutir personalmente con Napoleón tantas cuestiones pendientes? Los «grandes intereses de la religión» parecían exigirle una respuesta favorable. Por la parte francesa, Napoleón estaba decidido a tener su Consagración y a poner por obra cuanto fuera preciso para llevar a buen término la empresa. En el Consejo de Estado, donde era fuerte la oposición contra aquel proyecto, replicó: «Hay que juzgar la ventaja que sacaremos de ello, por el disgusto que producirá a nuestros enemigos. ¿Qué dirán los Borbones?»

Pío VII salió de Roma el 2 de noviembre con un séquito de cuarenta personas, tras haber delegado sus poderes en Consalvi. Llevaba el corazón lleno de tristes presagios: ¿cuánto tiempo iba a estar fuera de Roma? De hecho, estaría ausente casi cinco meses. Y ¿qué acogida le reservarían en Francia? En la parada de Radicofani, el Cardenal Maury, respetuosamente

1. Por entonces pronunció Boulay de la Meurthe la célebre frase, tan frecuentemente atribuida a Fouché o a Talleyrand: «Más que un crimen, una falta.»

irónico, le aconsejó que dijera misa en la iglesia de los Carmelitas, en memoria de los sacerdotes asesinados por los predecesores de Bonaparte... De hecho, la acogida de los fieles franceses superó en entusiasmo cuanto hubiera podido imaginarse. A Fouché, que en el instante de la llegada, le preguntó cómo había encontrado a Francia, el Papa pudo contestar, con una exclamación de entusiasmo: «¡Bendito sea el cielo! La hemos atravesado en medio de un pueblo arrodillado.» En París, instalado en las Tullerías, en la estancia ocupada otrora por Mme. Elisabeth,[1] el Papa se alegró al oír a la muchedumbre que, agolpada bajo sus ventanas, gritaba incansable: «¡El Santo Padre! ¡El Santo Padre!», en medio de la luz de los faroles, hasta que él apareció en el balcón para bendecirla.

La recepción personal del Emperador fue más ambigua, y el Papa no pudo engañarse acerca de sus intenciones. Mostró, desde luego, amabilidad en hacer reconstruir para el Pontífice la cámara que ocupaba en el Quirinal, a fin de que se sintiera en su propia casa en las Tullerías. Pero no lo era tanto al evitar toda acogida solemne, haciéndose el encontradizo casual durante una cacería en el bosque de Fontainebleau, o haciendo que lo recibiera en las escalinatas de palacio el Obispo apóstata Talleyrand, o bien introduciéndolo en la capital de noche, a fin de que su entrada no fuera demasiado triunfal. Inmediatamente pudo darse cuenta Pío VII de que el orgulloso soberano que él venía a consagrar tenía acerca de él ideas poco claras. Pero no importaba: el Papa estaba decidido a pasar por encima muchas cosas, para poder conversar acerca de cuestiones que le interesaban como capitales. Las dificultades pendientes fueron arregladas en un espíritu de conciliación: el juramento constitucional sería formulado por Napoleón en ausencia del Papa; el Emperador quedaría dispensado de comulgar en la misa, según la costumbre, y, por supuesto, de prosternarse cuán largo era ante el Pontífice —cosa que Luis XVI había hecho aún ante el Arzobispo de Reims.

Un incidente de última hora estuvo a punto de estropearlo todo. En vísperas del día señalado para la Consagración, Josefina, la esposa de Napoleón —a la que Pío VII, por su parte, llamaba su «muy querida hija Victoria»—, pidió una audiencia al Santo Padre. El objeto fue revelarle que no estaba casada más que civilmente con su imperial esposo. Desolado, sintiéndose burlado, Pío VII habló con firmeza. Exigió que el matrimonio eclesiástico se celebrara inmediatamente, ya que sin aquel requisito él no participaría en la Coronación. Autorizaba, empero, a que las nupcias se celebraran de manera secreta —ceremonia en la que sólo oficiaría el Cardenal Fesch— en una estancia de las Tullerías. Así se hizo. Y por astucia de una mujer que con ello esperaba asegurar su porvenir, el omnipotente Emperador hubo de representar «el Matrimonio forzado».[1]

Al día siguiente, 2 de diciembre, desarrollóse la ceremonia de la Consagración con una pompa digna de los fastos capetos. El día era bueno, pero frío: el estampido de las salvas y los repiques de las campanas clamaban en el aire sutil y puro. Ante Notre-Dame, David había levantado su arco de triunfo suntuosamente decorado. En el interior, tapices y terciopelos descendían desde los triforios y bóvedas. Llegado con puntualidad, Pío VII hubo de esperar durante dos horas la entrada del cortejo. Después empezó la misa, tomada en gran parte de la de la Consagración de los reyes de Francia, con la simplificación de las ceremonias de la unción. En el *Introito*, el Papa bendijo la espada, el cetro y el globo y la mano de la justicia; después los entregó a Napoleón, recordándole que aquella fuerza que se le reconocía debía servir para proteger a la Iglesia de Dios y a sus fieles. Inmediatamente, el Emperador cogió con sus manos la corona de sobre el altar y

1. Cuando Pío VII, lo supo, exclamó conmovido: «Sancta Elisabetha.»

1. El matrimonio no celebrado ante el *párroco* de uno de los esposos aparecía nacido con un defecto que, más tarde, permitiría a los leguleyos oficiales anularlo.

se la colocó sobre la cabeza: así lo había decidido en los acuerdos preliminares.[1] Tras lo cual, puso una diadema sobre la frente de Josefina, arrodillada en las gradas del altar, mientras los coros entonaban el *Vivat Augustus in aeternum*. El inspirado pincel de David inmortalizó esta escena con una verdad más profunda, que tal vez ni siquiera el pintor intuyó: el contraste entre el Emperador casi divinizado, que ocupa el centro de la escena, ante un segundo plano de hábitos eclesiásticos y rutilantes uniformes, y el anciano silencioso, sentado a la derecha del cuadro y que sonríe con aire triste, como si ya presintiera el previsible porvenir, es grande y evidente. ¿Pensaba de la misma manera el triunfador, el héroe de aquella jornada? Su hermoso rostro, ya bastante lleno en el lienzo de David, no deja ver más que esa «fuerza extraordinaria» a que aludiría Mme. de Abrantès en sus *Memorias*. Había murmurado a su hermano al entrar en la catedral: «José, si nuestro padre nos viera...» Pero, como buen corso, atento a los presagios, ¿qué había experimentado cuando, en el trayecto a Notre-Dame, al pasar bajo el pórtico de las Tullerías, se había desprendido y caído al suelo el águila dorada que coronaba la carroza? [2]

Por el momento, se trataba de un triunfo. Tal y como lo había anunciado, Napoleón podía medir su amplitud por la misma cólera de los Borbones. El conde de Provenza hablaba nada menos que de ir «a clavar una protesta en las puertas del Vaticano». José de Maistre escribía, con pluma un tanto enfática: «Los excesos de un Alejandro Borgia son menos repugnantes que esta horrible apostasía de su débil sucesor.» Pero, ¿qué había ganado el Papa?

1. Este punto es definitivamente cierto, frente a la leyenda según la cual Napoleón se habría «apoderado» de la corona a la vista del Papa; leyenda acreditada por las ediciones furtivas de las *Memorias* de Consalvi (ed. Cretineau-Joly, 1884 y Brochon, 1895). La edición de Mons. Nasalli Rocca di Corneliano, aparecida en Roma (1950), pone las cosas en su punto.

2. Coincidencia sorprendente; idéntico incidente se produjo el día de la boda de Napoleón III con Eugenia de Montijo.

¿Y qué ganó durante los cuatro meses que pasó en París, en la esperanza de llevar a buen fin las negociaciones que tanto le interesaban? Acerca de los Artículos orgánicos, los teólogos de la Curia tuvieron buen trabajo en reunir voluminosos volúmenes de *Representaciones*: chocaron con una absoluta negativa de abordar el asunto. Ni tuvieron mejor suerte acerca de los decretos Melzi: el Emperador hizo responder que deseaba respetar la libertad de la República italiana, lo que era bastante humorístico, ¡ya que estaba dispuesto a hacer de aquella República un reino cuyo trono pretendía personalmente! El único punto importante en que la Santa Sede llegó casi a lograr sus propósitos fue la situación de los obispos constitucionales nombrados por Napoleón, y que no se habían retractado: persuadidos por el mismo Napoleón de la vanidad de su resistencia, los irreductibles se inclinaron por fin; solamente dos lo hicieron de mala gana; era aquélla para el Papa una victoria que hacía más completa el inesperado gesto de Scipione Ricci, el antiguo obispo de Pistoya, que, al saber que todos sus amigos franceses se habían sometido, declaró aceptar los términos de la Bula *Auctorem fidei*, dirigida por Pío VI contra él.[1]

Cuando se agotó la abundantísima lista de fiestas previstas, Pío VII regresó: tenía prisa por hallarse de nuevo en Roma, tanto más que, durante el invierno, la ciudad había padecido una grave inundación. Su regreso fue aún más triunfal que la llegada; por todas partes se apretujaban las muchedumbres para aclamarle; en Lyón, donde fue huésped del Cardenal Fesch durante tres días, quedó conmovido hasta las lágrimas por el fervor popular; los más desconfiados de los cardenales se rendían a la eviden-

1. Acerca de otro punto había mostrado su firmeza Pío VII. Negóse a extender a los obispos las cláusulas de perdón de que se habían beneficiado los antiguos sacerdotes casados que habían podido, reducidos al estado seglar, bendecir su unión. Por lo tanto, M. de Talleyrand no pudo hacer bendecir su unión con Mme. Grand. Corrió el rumor de que, sin embargo, lo había logrado abusando de la credulidad de un cura rural. Luis Madelin ha demostrado que se trata de una fábula.

cia. Los mismos romanos, que habían visto con temor marchar a su Papa, habiendo conocido por los diarios el esplendor de la Consagración, manifestaron su entusiasmo:[1] desde la basílica de San Pedro, a donde acudió ante todo para rezar largamente, hasta su palacio del Quirinal, le siguió una inmensa aclamación.

Mas Pío VII no fue el único en emprender el camino de regreso a Italia. El 18 de marzo de 1805, la República italiana fue transformada en Reino; poco después, Napoleón llegaba a Milán, para ceñir la corona de hierro de los reyes lombardos. ¿Arreglaría definitivamente la cuestión de los decretos Melzi? Limitóse a declarar que el Concordato italiano recibiría su pleno efecto, y a publicar dos nuevos decretos «orgánicos» que pusieron en orden a la iglesia italiana, a la manera napoleónica, sin que el Papa fuera consultado. Comenzaba así el juego italiano de Napoleón. «Toda mi ambición está volcada hacia Italia... —escribía entonces a un confidente—. ¡Es una amante cuyos favores no quiero compartir con nadie!» El Papa tenía razón para sentirse secretamente preocupado.

Mas la corriente que impulsaba al Emperador hacia la omnipotencia parecía irresistible. Manifestábanse los más sorprendentes acuerdos. En Génova, donde concluía su periplo italiano, los cardenales Spina y Caselli, antiguos negociadores del Concordato, recibían al nuevo Protector de la República ligur con tantas muestras de lealtad, que Napoleón colocó en sus pechos la enseña roja de la Legión de Honor. Y, cosa más sorprendente aún, otro cardenal pedía ser recibido en audiencia; tras cinco minutos de entrevista, declaróse ganado para la causa de Napoleón, «todo para él», y de por vida: el antiguo defensor del trono real, el representante oficial de Luis XVIII, Maury.

1. Habíase producido un curioso incidente. Durante una de las fiestas que siguieron a la Consagración, elevóse en París un enorme aeróstato. Ahora bien, aquel globo, llevado por un viento sin duda inspirado, atravesó los Alpes y fue a caer cerca de Roma, en los alrededores del lago Bracciano. El pueblo romano creyó ver un milagro en ello.

Una Iglesia bien sometida

De esta manera, con la bendición del Papa, la gran aventura del Imperio napoleónico iba a trazar en la Historia un capítulo de leyenda. Durante diez años, sobre una Europa estremecida de estupor primero, y después, poco a poco, restablecida, el Aguila trazaría los círculos de su vuelo dominador.

Una tras otra, formáronse coaliciones para intentar quebrantar aquella omnipotencia; pero durante mucho tiempo las dislocaría la invencible espada con algunos golpes sin réplica: el tercero se daría, en 1805, en Ulm y Austerlitz (2 de diciembre), y el cuarto (1806-1807), en Iena y Auerstaedt, Eylau y Friedland. En dos ocasiones el viejo continente sería reorganizado según la sola voluntad del vencedor. Pero a partir de 1808, la desmesurada tarea se hizo cada vez más pesada: comprometido en la loca empresa del bloqueo continental, decidido en noviembre de 1806 a intentar el abatimiento de Inglaterra, Napoleón pagaría cada vez más caras sus victorias; y en Wagram (6 de julio de 1809), la Quinta Coalición ya no se dejaría vencer tan fácilmente, mientras que la irresistible herida de la guerra de España hacía correr incesantemente la sangre francesa. Con todo, habrá que esperar bastante hasta que el monstruoso genio de las armas sea vencido.

A semejante dominación del mundo correspondía una dominación de Francia: y ésta era el medio para lograr aquélla. Sobre el Imperio, acrecentado año tras año por las victorias, habíase instaurado un despotismo en cuya comparación, el de Luis XIV parecía ligero. La Constitución del Año XII (llámase así, de modo un tanto aproximativo, al Senado-Consulto del 18 de mayo de 1804), había puesto las bases de una Monarquía mucho más absoluta que la de los Capetos. Fue restaurado el esplendor de la difunta realeza, pero de forma más rica —es decir, a lo nuevo rico—: Corte, grandes dignatarios, grandes oficiales, uniformes recargados, libreas. Reforzóse lo arbitrario: los ministros vieron mermadas sus iniciativas; y más aún las Asambleas deliberativas —una de las cuales, el Tribunado, fue suprimida—; los Prefectos, bien

seleccionados, tuvieron en sus manos los departamentos, más eficazmente que los intendentes de antaño; y los magistrados fueron mucho más sumisos que antes. En cuanto a la policía, nada escapaba a su vigilancia: ni personas, ni libros ni imprentas. El cerco de hierro estaba bien cerrado.

En semejante sistema, estaba ya previsto el puesto de la Iglesia. Mucho más «Obispo desde afuera» de lo que habían sido Constantino, Justiniano o Carlomagno; más «Vicediós» que el mismo Rey Sol, Napoleón I no consideró a la Iglesia más que como un medio de gobierno. Si aceptaba entregar considerables sumas de dinero para el culto —16 millones de francos en 1809— era porque eso «compensaba». Igualmente, «la alianza necesaria de las instituciones políticas o religiosas» se convirtió en uno de los temas preferidos de la elocuencia oficial; también los ministros de Cultos —sucesivamente lo fueron Portalis y Bigot de Préameneu, uno y otro decididos galicanos— anduvieron vigilantes para poner al clero al servicio del régimen. Sea como fuere, por estos medios mostróse siempre Napoleón como soberano católico, firmando «vuestro devoto hijo» sus cartas al Papa, concluyendo las dirigidas a los obispos con la tradicional fórmula: «Ruego a Dios que os guarde», pidiendo oraciones públicas, para que el Señor bendijera sus ejércitos, haciendo celebrar *Tedéums* después de sus victorias y ordenando que se rindieran honores militares al Santísimo Sacramento.

Los obispos, elegidos por el Emperador, pusieron gran empeño en mostrarle su gratitud sirviéndole. «Hay una relación, señores, entre mi función y la vuestra —les escribía Fouché, ministro de Policía—: nuestro objetivo común es hacer que nazca la seguridad del Imperio en el seno del orden y de las virtudes.» Desde luego, los «Prefectos de sotana» comprendieron así su papel. Cuando Maury fue nombrado Arzobispo de París, el mismo día en que Pasquier era hecho prefecto de Policía, exclamó: «El Emperador acaba de satisfacer las dos necesidades más grandes de su capital: con una buena policía y un buen clero, puede estar siempre seguro de la tranquilidad pública: ¡porque un arzobispo es también un prefecto de policía!»

Así, pues, viose a los obispos, no solamente invitar a la calma y al respeto del orden, cosa que aún entra bastante en sus atribuciones, sino incluso publicar órdenes que obligaban a admitir los alistamientos, y hasta colaborar con la Policía para neutralizar a los espíritus rebeldes. ¡Triste actitud para unos representantes de Dios, esa sumisión sin reservas al Poder! Así pagaban los diez o quince mil francos que se les daba como sueldo, y el derecho de encontrar un honrado puesto protocolario. Semejante concepto de sus papeles que tuvieron hombres por lo demás dignos de estima, había de tener resultados bastante deplorables; demasiado burocratizado, el Episcopado concordatario quedaría fuera, durante largo tiempo, de las preocupaciones e inquietudes de su rebaño, excesivamente lento en percibir los movimientos de la conciencia cristiana; tal fenómeno pesará mucho en los destinos de la Iglesia del siglo XIX.

El más sorprendente ejemplo de servidumbre dado por ese episcopado fue la aceptación del Catecismo único que Napoleón quiso imponer a todo el Imperio: el *Catecismo imperial*. Al día siguiente del Concordato había manifestado su proyecto a Portalis, y éste, que tan desarrollado tenía el instinto de adulación, lo comprendió en seguida: aquel catecismo serviría, sobre todo, para explicar a los fieles súbditos de Su Majestad que Dios quería que le fueran sumisos. El individuo idóneo para poner en forma aquel texto, colaborando con Bernier, era el mismo sobrino del Ministro, el joven canónigo D'Astros, del Capítulo de Notre-Dame, cuya inteligencia era tan sutil como ilimitada su ambición. Muy hábilmente, D'Astros se mantuvo a la sombra del gran Bossuet, al representar lo esencial del Catecismo de su diócesis, pero desarrollando —por supuesto— lo que el Aguila de Meaux había ya hecho sentir acerca de los deberes de los súbditos para con su Monarca. La lección VII que comentaba el Cuarto Mandamiento, fue especialmente cuidada.[1] El Empe-

1. Nada vale, en tales casos, como la lectura de los textos. He aquí la lección VII; se verá que es difícil llegar más lejos en el servilismo ante el poder.

rador pudo mostrarse satisfecho: leíase allí que era ungido del Señor y defensor del orden; poseía visiblemente su Imperio por una voluntad de la Providencia, y los creyentes estaban obligados a obedecerle como a Dios mismo, «cuya imagen es sobre la tierra». Debidamente aprobado por el dueño, el *Catecismo imperial* fue publicado por decreto, el 4 de abril de 1806. El texto había sido comunicado al Cardenal Caprara. Los obispos de Francia, por muy «escogidos» que fueren, aceptaron aquella doctrina moral con alguna vacilación; uno de ellos, Monseñor D'Aviau, tuvo incluso el valor de negar su publicación. El Arzobispo de París, Cardenal Belloy, redactó una forzada página para explicar que «los deberes de los súbditos se exponen allí con más extensión que nunca, porque las circunstancias de los tiempos en que vivimos no se parecen en nada a las de siglos pasados». Y como su bravura no llegaba a la temeridad, concluía sus comentarios asegurando que «respetaba religiosamente a esta segunda Majestad que, en la tierra, es imagen de la Majestad Divina».

Más grave aún que la introducción del *Catecismo imperial*, destinado a poner en situación los ánimos, la política escolar de Napoleón procedió de las mismas intenciones. Y también la Iglesia se encontró asociada a tales planes. Sin embargo, hay que perfilar bien las cosas, y no limitarse a pronunciar la frase «Monopolio de la enseñanza». Durante el Consulado, Bonaparte había adoptado, en materia docente, una actitud bastante ambigua. La Constitución del Año VIII, al contrario de la del Año III, pasó en silencio la libertad de enseñanza. Con todo, el Primer Cónsul permitió que renacieran los establecimientos libres, e incluso les dio ayuda

---

Lección VII, sobre el Cuarto Mandamiento.

P. — ¿Cuáles son los deberes de los cristianos con respecto a los príncipes que los gobiernan, y cuáles son, en particular, nuestros deberes para con Napoleón I, nuestro Emperador?

R. — Los cristianos deben a los príncipes que los gobiernan, y nosotros debemos, en particular a Napoleón I, nuestro Emperador, amor, respeto, obediencia, fidelidad, servicio militar; los tributos ordenados para conservación y defensa del Imperio y de su trono: le debemos, además, fervorosas oraciones por su salud y por la prosperidad espiritual y temporal del Estado.

P. — ¿Por qué estamos obligados a esos deberes para con el Emperador?

R. — Ante todo, porque Dios, que crea los imperios y los distribuye según su Voluntad, al colmar de dones a nuestro Emperador, ya en la paz ya en la guerra, lo ha hecho nuestro soberano, ministro de su justicia e imagen suya en la tierra. Honrar y servir a nuestro Emperador, es honrar y servir al mismo Dios; en segundo lugar, porque nuestro Señor Jesucristo, tanto por su doctrina como por sus ejemplos, nos ha enseñado lo que debemos a nuestro soberano; nació obedeciendo al edicto de César Augusto; pagó el impuesto prescrito; y cuando ordenó dar a Dios lo que le pertenece, mandó también dar al César lo que es suyo.

P. — ¿No hay motivos particulares que deban ligarnos más a Napoleón I, nuestro Emperador?

R. — Sí: porque es aquel a quien Dios ha suscitado en circunstancias difíciles para restablecer el culto público de la santa religión de nuestros padres, y para ser su protector. Ha devuelto y conservado el orden público, gracias a su prudencia profunda y activa; defiende el Estado con su poderoso brazo; se ha convertido en el ungido del Señor por la Consagración recibida del Romano Pontífice, jefe de la Iglesia Universal.

P. — ¿Qué debe pensarse de quienes faltaran a sus deberes con nuestro Emperador?

R. — Según el Apóstol San Pablo, resistirían al orden establecido por el mismo Dios y serían dignos de la condenación eterna.

P. — Los deberes que tenemos para con el Emperador, ¿nos ligarán igualmente a sus legítimos sucesores en el orden establecido por la Constitución del Imperio?

R. — Sí, desde luego: porque leemos en las Escrituras que Dios, Señor del Cielo y de la Tierra, por una disposición de su voluntad suprema y de su Providencia, da los imperios, no sólo a una persona particular, sino también a su familia.

P. — ¿Qué nos prohíbe el Cuarto Mandamiento?

R. — Nos prohíbe ser desobedientes para con nuestros superiores, hacerles algún daño o hablar mal de ellos.

(*Catéchisme à l'usage de toutes les églises de l'empire français*, p. 55. Edit. Mame frères, París, 1808.)

a veces para suplir la insuficiencia de los establecimientos públicos: la ley de 1.° de mayo de 1802 trató de establecer un compromiso entre los principios revolucionarios de laicización y estatalismo en la enseñanza, con el espíritu del Concordato. De hecho, la experiencia de tal competencia no había dado buenos resultados; las familias, en conjunto, prefirieron la escuela libre a la del Estado. Además, los maestros de la enseñanza pública, escogidos por el irreligioso Fourcroy —había entre ellos no pocos sacerdotes casados—, no ofrecían garantías suficientes para llevar a cabo el vasto plan de formación moral proyectado por el Imperio. El 10 de mayo de 1806, un decreto de inquietante brevedad, instituyó la *Universidad imperial.*[1]

El conjunto de la nueva institución estaba bien concebido —tanto que quedaría en pie hasta nuestros días— en tres grandes secciones: la Primaria, con las «Pequeñas Escuelas»; la Secundaria, con los liceos y colegios, y la Superior, Grandes Escuelas (entre ellas la Escuela Normal Superior, destinada a la formación de Maestros) y las «Facultades»; la Universidad estaba dividida territorialmente en Academias, cuya estructura era la misma de los Tribunales de Apelación. Al frente, se hallaba un Gran Maestro, asistido por un Canciller y un Tesorero, que presidía un Consejo de Universidad; cada Academia estaba dirigida por un Rector. «La enseñanza pública —precisaba el decreto de 1808— está confiada exclusivamente a la Universidad. Ninguna escuela, ninguna clase de establecimiento docente puede ser creado fuera de la Universidad imperial y sin autorización de su presidente.» Formalmente, se trataba de un Monopolio de enseñanza.

Pero, ¿con qué espíritu concebía Napoleón esta intervención del Estado en toda la enseñanza? «Mi objetivo principal —decía— al establecer un cuerpo docente es tener un medio de dirigir la opinión política y moral.» Como la religión se le había ofrecido ya para realizar tales propósitos, era natural que la enseñanza le fuera confiada en todo lo posible. Por lo tanto, «se iba a formar súbditos virtuosos por la religión, útiles al Estado por su talento, unidos al Gobierno y a su augusto jefe por amor y deber». De ahí que fuera elegido como Gran Maestro Fontanes, antiguo discípulo de los oratorianos, católico convencido, amigo de Chateaubriand y Bonald, al que Metternich calificaría un día de «Compuesto singular de ambición y beatería»; como Canciller fue elegido Monseñor de Villaret, Obispo de Casale en el Piamonte; como rectores o inspectores generales, numerosos sacerdotes y laicos creyentes, como Ambrosio de Rendy; como miembros del Consejo de la Universidad, otros sacerdotes —entre ellos M. Emery— y seglares piadosos —como Bonald—. De ahí el puesto considerable que tuvo la religión en la enseñanza; el Catecismo entró en los programas; los obispos tuvieron el derecho de hacer visitas pastorales a los establecimientos laicos; se prohibió hablar de los filósofos ateos y peligrosos. ¿Tenía necesidad el Canciller de la Universidad de recordar en una circular que «la religión católica debía constituir la base de la enseñanza pública»? Desde luego que no.

En la práctica, los establecimientos libres pudieron desarrollarse paralelamente a los del Estado, pero controlados por éste y sometidos a él de todas maneras. Los Hermanos de las Escuelas Cristianas —los *«Ignorantins»*, como se decía entonces— fueron sencillamente integrados a la Universidad, por sugerencia del Cardenal Fesch: se les obligó solamente a sufrir un examen de capacidad. Los Padres de la Fe, ex y futuros jesuitas, abrieron de nuevo sus colegios, en los que daban una enseñanza más tradicional y clásica que la de los liceos, pero no menos adicta al régimen y de estilo apenas menos militar, con redobles de tambor e instrucciones cívicas y patrióticas. En definitiva, el monopolio suponía una verdadera simbiosis de la enseñanza y la Iglesia: tan cierto era eso, que Napoleón estaba bien seguro de «su Iglesia»...

O tal vez se creía seguro. Porque, ¿justificaban en la práctica los resultados esas esperanzas? Es difícil juzgar: no puede apreciarse equitativamente una experiencia escolar que no dura más que ocho años. Algunos historia-

1. Dos decretos —1808 y 1811— acabaron de organizarla.

dores —por ejemplo, Aulard— han sostenido que Fontanes traicionaba a su amo; que, ya fuera por convicción personal, ya por asegurar su propio porvenir, había dejado que el clero dirigiera la Universidad, preparando a largo plazo la restauración de la realeza con la que la Iglesia detentaría de nuevo en la enseñanza el control total de antes. Difícil es decir qué parte de verdad hay en esa suposición. En todo caso, unos cuantos católicos se inquietaron a causa de la intromisión del Estado en las conciencias, por más que semejante acción contara con la bendición de los obispos. Un panfleto —bastante indigesto, por cierto— titulado *Universidad*, que seguramente salía de los medios anticoncordatarios, recordaba que «es de fe el que la Iglesia ostenta el derecho de educar a la juventud en la religión, por la misión especial que le fue dada por su divino Fundador Jesucristo». Y el abate La Mennais, en 1814, debía escribir que «de todas las concepciones de Bonaparte» la del monopolio de la enseñanza era «la más horrible». Mas, por el momento, y mientras el omnipotente Emperador ocupó las Tullerías, ningún obispo protestó.[1]

¡Y es lo menos que puede decirse! Porque en realidad, ante aquella empresa de dominación de la Iglesia, que nunca el Antiguo Régimen había conocido, la iglesia de Francia dio muestra de extremada pusilanimidad. Consintió en adulaciones que dejan estupefacto. El ejemplo evidentemente venía de lo alto, del ministro de Cultos, Portalis, cuyo gusto por el halago era una nota fundamental de su carácter. Propuso que la espada de Napoleón en Austerlitz fuera depositada en una iglesia y custodiada por un capítulo especial de canónigos; hizo decretar que el aniversario de aquella gran victoria el clero fuera obligado a pronunciar sermones conmemorativos. ¡Y cuántos obispos, cuántos sacerdotes, no necesitaban que el ministro les empujara por los caminos de la adulación! El «moderno Ciro», el «nuevo Alejandro», el «Constantino de nuestros tiempos» o el «Carlomagno», fueron las metáforas menos elevadas que pudieron leerse en documentos eclesiásticos de entonces.

«Sois el más perfecto de los héroes salidos hasta hoy de las manos de Dios», exclamaba Monseñor Le Coz, el antiguo constitucional arrepentido; el príncipe de Rohan, capellán de la Corte, se exaltaba en excesos de lirismo que le hacían hablar en alejandrinos: «El gran Napoleón es mi dios tutelar»; y Monseñor Charrier de la Roche concluía, resumiendo la lección de la historia imperial: «Todo es sobrenatural, todo es milagro.»

Nos irritaría semejante simpleza si no hubiera en esa aventura, para alegrar un poco la historia, un accidente casi jocoso: el descubrimiento —ese es el término exacto, a menos que no se hable de invención— de un *San Napoleón* ignorado por los bolandistas, identificado, gracias a una etimología tan complaciente como acrobática, con cierto mártir de Neápolis que, como por azar, había sido un valeroso guerrero, y cuya fiesta fue fijada —¡también casualmente!— en un día en que los católicos de Francia habían conocido —hacía tiempo— el camino de la Iglesia: el 15 de agosto. Napoleón, en un instante de abandono, recordó a un familiar que, en la China, el Emperador era un dios, y añadió: «Así debe ser.» Y hay que admitir que la iglesia de Francia hizo bastante para afirmarle en esa convicción.[1]

¿Hubiera podido ser de otro modo? Hay que recordar el estado en que se hallaba esa iglesia, arruinada en sus tres cuartas partes, dividida entre tres o cuatro tendencias o clanes, e impotente en tantos aspectos. La masa

1. Acerca de la política docente de Napoleón, nunca recomendaremos bastante la obra de Louis Grimaud, *Histoire de la Liberté d'enseignement en France*, t. III y IV (Grenoble-París, 1946, Nueva Edición).

1. Napoleón practicó la misma política con los protestantes. (Cfr. tomo II de esta obra, capítulo dedicado al protestantismo). También con los judíos: un decreto de marzo de 1808 reorganizaba el Gran Sanedrín, los Consistorios y las Sinagogas; pero el culto israelita, al revés que el católico y el protestante, no fue asalariado —aunque se mantuvo igualmente sumiso al poder—. También la francmasonería fue animada más o menos clandestinamente, y en todo caso, protegida: en Namur, en 1808, ha-

del clero se mantenía indiferente ante peligros que no adivinaba y agradecía a Napoleón el haber restablecido la paz religiosa, el haberle permitido reemprender su tarea, e incluso haber suprimido, por decreto del 1.° de enero de 1806, el famoso calendario revolucionario, que Francia sufría desde hacía catorce años, devolviendo así los domingos y las gratas fiestas de antaño. ¿Qué podía desear de mejor el buen cura rural? Más que la amenaza de césaropapismo, lo que debía inquietarle era la movilización, que arrebataba a tantos mozos de la parroquia: pero contra ello nada podía hacer ni decir.

La única protesta verdaderamente meditada que por entonces se alzó contra la intolerable acción del Estado napoleónico sobre la Iglesia, surge —a medias palabras— en un libro aparecido en 1808, escrito por un joven sacerdote, Felicidad de La Mennais, con el título de *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le XVIII siècle, et sur sa situation présente:* exponiendo sus puntos de vista sobre la necesaria reorganización de aquella iglesia, propone todo un programa, excelente, sobre la formación de los sacerdotes, y muestra su repugnancia por un clero «asalariado» y por una jerarquía sometida al Estado. Pero un apóstol de la libertad —que era, al mismo tiempo, campeón del ultramontanismo— tenía pocas probabilidades de ser oído en aquella época. Su libro pasó casi inadvertido, excepto para la policía, que lo confiscó.

Un despertar espiritual

Lo que, en cierta manera, puede excusar la docilidad de la iglesia francesa ante el nuevo Carlomagno, es la innegable renovación que, gracias a la paz por él restaurada, pudo comprobarse en todos los órdenes. El movimiento de fervor, evidente desde los comienzos del Consulado, no fue humo de pajas, sino que prosiguió bajo el Imperio. Además —al menos en la primera mitad de su reinado—, Napoleón lo animó con medidas en las que se observaba una verdadera amplitud de ánimo. Es cierto que su objetivo no era recristianizar a Francia, sino utilizar en provecho propio la fuerza que el catolicismo conservaba. Pero esa política permitió a la Iglesia encontrar de nuevo una vitalidad y unos medios de acción casi extinguidos por diez años de proscripción. ¿Cómo el clero no iba a experimentar gratitud para aquel que le restituía tales y tantas posibilidades? [1]

El Imperio napoleónico corresponde, por lo tanto, a un período de despertar religioso cuya importancia no debe subestimarse: la Iglesia del siglo XIX no hubiera sido lo que fue sin ese despertar. Las señales son muchas: los seminarios vuelven a abrirse, y tal vez sea un hecho capital. En su mayoría los obispos han comprendido que conviene ante todo actuar en ese orden. «¿Mi tío? —bromea Napoleón, refiriéndose al Cardenal Fesch—. Metedlo en un alambique y veréis como destila seminarios: ¡es un elemento de su constitución!». Magnífico cumplido para un prelado. M. Emery que, desde comienzos de 1800, ha reunido a algunos discípulos en un albergue provisional, en la villa de la Vaca Negra, para instalarlos después en la rue Notre-Dame-des-Champs, a pesar del malhumor de Fouché, que le encarcela durante unos días, lleva a buen término la restauración de San Sulpicio; no pudiendo obtener la devolución de los antiguos edificios arrasados para

biendo el párroco de la catedral recordado las condenas contra la francmasonería, fue invitado a retractarse públicamente. Las logias se desenvolvieron durante el Imperio, frecuentemente bajo el nombre de un miembro de la familia imperial, y frecuentadas por príncipes napoleónicos y altos funcionarios. Ese desarrollo fue sobre todo sorprendente en Italia. Podemos recordar las declaraciones de Bonaparte, ya citadas. De haber habido musulmanes en Francia, sin duda que los hubiera protegido... y dominado.

1. En su tesis sobre *La Réorganisation de l'Église de France* (citada en las notas bibliográficas), Mons. Delacroix proporciona innumerables documentos sobre la restauración del Catolicismo entre 1801 y 1809. Cuando la mantuvo en la Sorbona, G. Le Bras y C. Pouthas, completaron el cuadro y demostraron que muchas dificultades habían quedado en pie.

destacar la fachada de la iglesia y abrir una plaza,[1] adquiere los edificios de la rue del Pot-de-fer y logra rescatar Issy-les-Molineaux. Por iniciativa suya son creados en provincias, por los sulpicianos, diez grandes seminarios: no sin trabajo, a causa de la dificultad de encontrar maestros. Por su parte, los lazaristas crean siete; otros muchos son fundados por los obispos con el clero secular. No todo es perfecto en esas casas, especialmente en lo que toca a la vida intelectual. La obligación de permanecer cinco años en el seminario no se ha introducido aún en todas partes. Faltan buenos profesores y libros. Las materias enseñadas son pobres; la *Sagrada Escritura* queda reducida a comentarios piadosos; la Historia de la Iglesia es ignorada en los programas en 75 casas de las 80. Se insiste más en la formación moral y espiritual, la piedad, la devoción, la modestia —el llevar la sotana empieza a ser obligatorio—. ¡Pero nada se trata de acción social! De esta manera se prepara un clero infinitamente respetable, pero que entiende de manera muy limitada su tarea, ni participa apenas en la renovación intelectual del país y se niega a mezclarse en los problemas que por entonces preocupan a sus ovejas. Para salir de ese marasmo harán falta santos: un Juan-María Vianney...

Sin embargo, la *Pastoral* reemprende su acción. La Historia apenas recoge el trabajo apostólico de los simples curas en sus parroquias: por los resultados puede apreciarse el esfuerzo de cientos y miles de sacerdotes desconocidos para volver a regir la grey. Mejor conocida es la acción de los obispos, digna de elogio. Casi todos los prelados se entregan generosamente a sus diócesis, multiplican las visitas, se esfuerzan por impartir confirmaciones. El Cardenal Fesch administra 50 000 en un año; Monseñor Primat (antiguo apóstata juramentado), 45 000; en un mes, Monseñor Pidoll (alemán, Obispo de Mans), 20 000; en ocho días, Monseñor de la Tour d'Auvergne, 10 140. La diócesis de Burdeos se conmueve a la vista de su Arzobispo, el Santo Monseñor de Aviau, que hace a pie su visita pastoral, con un bastón en la mano, escoltado por dos campesinos, cosa que el Emperador, por su parte, considera una falta de dignidad, por lo menos chocante. En Lorena y Luxemburgo, también Monseñor Jauffret anda sin cesar por los montes y los valles. Monseñor de Bourg se hará célebre por sus infatigables predicaciones: permanece una vez durante cincuenta y cuatro días en una gira, expuesto en los caminos a tales aguaceros que sus vestidos no llegan nunca a secarse... Este Episcopado del Imperio es digno, en muchos aspectos, de ser comparado con el del «Gran Siglo de las Almas».

Se reanudan las *Misiones*. El modelo instituido durante los días del Terror por el abate Linsolas y sus émulos, ya no tiene razón de ser, puesto que el culto ha recobrado sus instituciones normales. Pero el antiguo modo de misionar, el que crearon los Vicente de Paúl, Juan Eudes, Grignion de Montfort, se hace ahora más necesario que nunca, porque la masa cristiana tiene necesidad de ser trabajada. Apóstoles aislados se lanzan a la tarea; inmediatamente se organizan institutos para llevarla a buen fin: la Compañía del Corazón de Jesús, del Padre de Clorivière, sale de la clandestinidad; la Compañía del Sagrado Corazón, del Padre Tournely y, en Lyón, ayudadas por el Cardenal Fesch, la Compañía de los Cartujos y de San Ireneo, trabajan excelentemente. Las aglomeraciones que provoca la misión inquietan incluso a la policía imperial y al mismo Emperador, que trata de «inútiles» a esos predicadores «ambulantes y errabundos». Hará prohibir las misiones, aunque sin llegar a suprimirlas.

Más sorprendente aún es que permita la resurrección de las Ordenes religiosas. De ellas habla, sin embargo, como un filósofo o un convencional: «La humillación monacal es destructiva —dice— y acaba con el valor, la energía y el gobierno.» En vano Pío VII ha defendido su causa durante las negociaciones del Concordato. «¡Nada de monjes! —ordena el Pri-

1. La tumba de M. Olier y las de los primeros sulpicianos están aún bajo el suelo de esa plaza. De la capilla del Seminario Mayor quedan dos columnas, actualmente en la plaza alargada que bordea la rue Bonaparte.

«Bajo Bonaparte se manifiesta ya Napoleón». Aquí vemos a Bonaparte firmando, en Tolentino, con los embajadores del Papa vencido, un retrato, que él ha pretendido relativamente moderado, contra las instrucciones del Directorio. Un poco después, habiendo ya concebido la idea de la pacificación religiosa, enviaba a su hermano José como embajador cerca del Santo Padre.



mer Cónsul a sus representantes—. Dadme buenos obispos y párrocos; no se necesita otra cosa.» El Concordato no hace referencia a los religiosos, a los que uno de los Artículos orgánicos parecía incluso prohibir, y más preciso aún, un decreto de 1804 sometía a la previa autorización del Gobierno, la cual podía ser después retirada en cualquier instante... Es bastante sorprendente el que en tales condiciones el Imperio viera renacer, o nacer, tantas órdenes y congregaciones que sea necesario, en 1809, darles una especie de estatuto conjunto. Se piensa en la frase de Lacordaire: «los frailes, como las encinas, son eternos».

A los ojos de un hombre práctico cual Napoleón, si es verdad que los monjes son «inútiles», también lo es que hay muchos religiosos utilísimos y cuyos servicios no podría rechazar el Gobierno sin demostrar notable necedad. En virtud de tal criterio, las congregaciones femeninas son las mejor tratadas. Hay necesidad de hermanas que enseñen y sirvan en los hospitales; allí están, dispuestas a reanudar su labor en pleno día, esa labor que muchas de ellas no han abandonado nunca. A partir del 22 de diciembre de 1800, «la ciudadana Duleau, antes superiora de las Hermanas de la Caridad, queda autorizada a formar discípulas para el servicio de los hospicios», y se aprovecha de la autorización tan bien que, en 1808, las Hijas de M. Vincent tienen 260 casas. Sucesivamente, las Damas Hospitalarias de Santo Tomás de Villeneuve, las Hijas de San Carlos, de Nancy, las Hermanas de San Mauricio, de Chartres, vuelven a sus puestos junto a los enfermos, con gran júbilo de las poblaciones; en La Rochelle, las Hermanas de la Sabiduría son llevadas al hospital por el alcalde en persona y el comandante general de la plaza, con todos los honores militares. Vienen después las congregaciones dedicadas a la enseñanza; las ursulinas se ponen al frente del movimiento de restauración: tenían 350 casas en 1789, y en 1808 llegan a 500, con un total de 7 000 religiosas. En cuanto a las contemplativas, a las que Napoleón considera «ociosas», vencen pronto la dificultad abriendo clases en el recinto de sus conventos. Los obispos, especialmente Bernier, las ayudan en ese piadoso empeño; las carmelitas, reagrupadas por la valerosa madre de Soyecourt en pleno Terror, se rehacen en todas partes; salesas, clarisas y calvarinas las imitan. En total, en 1814, se cuentan sólo en Francia 1 800 casas femeninas. Hay un punto en el que Napoleón fracasa totalmente: contrariado por la variedad y multiplicidad de esas congregaciones, trata —con su espíritu lógico— de unificarlas, o, al menos, unificar a las hospitalarias, para comenzar, colocándolas bajo la alta protección de su propia madre, Su Alteza Imperial, Mme. Letizia. Pero lo que un Papa no consiguió, menos había de conseguirlo el omnipotente Emperador; y las congregaciones femeninas, grandes o pequeñas, siguieron celosamente separadas las unas de las otras.

Napoleón se mantiene más desconfiado con las órdenes masculinas. Los que no hacen más que orar no le interesan en absoluto: el benedictino Pío VII no logrará restablecer su Orden, que de las 1 500 casas que poseía en 1789 no tiene más que 30 en 1814. Los franciscanos de ambas observancias, dos dominicos (cuya reforma y organización son tenazmente promovidas por el Papa), no son muy bien tratados por las autoridades francesas: ninguna autorización se les da para que se restablezcan en el país. Sin embargo, el Emperador hace alguna excepción a la regla «nada de monjes». Porque hay algunos que son «útiles».

Al pasar los Alpes, antes de Marengo, Napoleón ha apreciado los servicios que prestan a los viajeros los célebres canónigos del San Bernardo, y decide establecer en los grandes pasos de montaña a aquellos hospitalarios bienhechores. En 1801 el monte Cenisio es confiado a los trapenses de Tamié: son ellos los que, en 1805, cuando Napoleón va a Milán para coronarse Rey de Italia, le acogen «e impiden que se le hielen los pies».[1] También ha oído el Emperador hablar de Dom de Lestrange, el antiguo maestro de novicios de La Trapa de Soligny, que ha restaurado en la «Val-Sainte»,

1. Habíanse helado sus botas, adhiriéndose a la carne. El prior logró cortar el cuero sin herirle las piernas.

en Suiza, su comunidad, a la que añade una Trapa femenina y una especie de escuela; sabe que, en 1789, huyendo de la invasión revolucionaria, ha conducido a todo aquel pequeño mundo entre mil peripecias, hasta Rusia, país del que hubo de huir, no sin aprovechar tanto viaje para fundar Trapas en diversas naciones, incluso en América, antes de regresar a la Val-Sainte. Lleno de admiración hacia tal hombre, Napoleón le ofrece el hospicio del monte Genèvre y permite la restauración de varias Trapas en Francia, especialmente la del Mont-Valérien. No cambiará de opinión con respecto a Dom de Lestrange hasta que éste se ponga enfrente del Emperador en el gran conflicto con el Papa, y ordene incluso al prior de la Cervara que retracte el juramento de fidelidad imprudentemente prestado; desde entonces, los trapenses no serán más que «peligrosos fanáticos ultramontanos».

Con todo, hay otras congregaciones que cuentan con la simpatía del Emperador. En primer lugar, las dedicadas a la enseñanza, porque —como agudamente observa el Cardenal Fesch— «las finanzas nacionales ganarían mucho si se les confiara la enseñanza gratuita». Por ello, en 1804, son oficialmente restablecidos los Hermanos de las Escuelas Cristianas, y ya hemos visto qué papel se les confía en la Universidad imperial. «Un hermano ignorantino basta —dice Napoleón, siempre práctico— para decir al hombre del pueblo: esta vida es un paso...» Otra categoría de hombres utilísimos: los misioneros,[1] que sirven a la propaganda francesa en los países lejanos. Así, lazaristas, Padres del Espíritu Santo, Sacerdotes de las Misiones Extranjeras no solamente son autorizados, sino que reciben subvenciones.[2]

Y lo que resulta más curioso es que el Emperador que, como discípulo de los filósofos, odia a los jesuitas, permite durante cierto tiempo que prosperen —sin demasiado ruido— ciertos Padres de la Fe, que se les asemejan como hermanos. Para su nacimiento se han fusionado diversos elementos: los dirigidos por el P. de Clorivière en las *Sociétés du Sacré-Coeur*, los discípulos de un desconcertante italiano, Nicolás Paccanari, agrupados en la *Compañía de la Fe de Jesús*. Introducidos en Francia por el Padre Varin de Solmon, se hicieron cargo de colegios, como el de Belley, en el Ain, donde un joven de hermosos ojos escribe versos a escondidas: se llama Alfonso de Lamartine. Pero esa tolerancia no dura mucho; por muy deseoso que esté de contar con buenos educadores, Napoleón desconfía. El Papa, que acaba de restaurar la Compañía de Jesús en Rusia (1801) y después en Nápoles (1804), ¿no hará lo mismo en todas partes? Un decreto de junio de 1804 trata de suprimir a los Padres de la Fe, que vuelven a la clandestinidad, y, a pesar de Fouché y sus sabuesos, permanecen en Francia; en su lucha con el Papa, el Gobierno imperial no tendrá adversarios más peligrosos que esos hombres inaprensibles.

Esta reaparición de las órdenes y congregaciones de antaño es ya un indicio de extraordinaria vitalidad. Pero otro la confirma: la iglesia de Francia no se limita a restaurar sus viejas formaciones, sino que crea otras nuevas. Apenas restablecida por Napoleón la paz religiosa, ya comienzan a germinar. Las poquísimas fundaciones que algunos héroes se han atrevido a llevar a cabo en plena Revolución, aprovechan ahora la nueva situación para reafirmar bien sus bases: así, las Hijas del Sagrado Corazón de María, de Baugé, que, tras la muerte de René Bérault, son organizadas por Ana de la Girouardière; las Hijas de la Caridad de Besançon, fundadas después de innumerables tribulaciones por la infatigable Santa Juana Antide Thouret. Poco numerosas son las nuevas instituciones entre los hombres: ¿cuántos están en el ejército y no volverán más? Sin embargo, el beato Padre Coudrin, tras haber vivido bajo el Terror las múltiples aventuras de las *«Marche-à-terre»*, piensa en agradecer a Jesús y María que le hayan protegido, creando una nueva guardia de oración: y cuando se encuentra con Enriqueta Aymer de la Chevalerie,

1. A la renovación de las misiones está consagrado el cap. VII de este volumen.

2. Hasta 1809, en que los acusa «de estar junto a los ingleses» y los suprime.

salida de las prisiones revolucionarias, su doble fervor da origen, en la Nochebuena de 1800, a la doble Congregación de los Sagrados Corazones, dedicada a la adoración del Santísimo, que, instalada pronto en París, cerca del cementerio donde descansan 1 306 víctimas guillotinadas en la *Barrera del Trono*, se hará célebre con el nombre de *Picpus*. Casas contemplativas, escuelas, seminarios y más tarde misiones: las actividades de aquella fundación viva se multiplicaron.[1] Tal vez menos célebre, pero no menos admirable, nacía —del encuentro espiritual de San Andrés Huberto Fournet y Elisabeth Bichier des Ages— el instituto de las Hijas de la Cruz (1807), llamadas también *Soeurs de Saint-André de la Puye*, del nombre del lugar en que se establecerían durante la Restauración: su vocación era «aliviar a los pobres e instruir a los ignorantes». También a la instrucción (pero a la de las hijas de la clase dirigente, y según la espiritualidad de San Ignacio) se dedicará un instituto de gran porvenir: las Damas del Sagrado Corazón, fundadas en 1800 por la sorprendente madre Santa Sofía Barat, modelo de inteligencia, de potencia creadora y de prudencia. También dedicadas a la enseñanza, discípulas de San Juan Bautista de La Salle, son las hijas de aquella pequeña normanda de Barfleur, Julia Postel, que tan valerosamente escondió el Santísimo Sacramento durante el Terror; en 1807, en Cherburgo, agrupa otras mujeres tan animosas como ella: las Pobres hijas de la Misericordia, a las que se conoce con el nombre de Hermanas de la misericordia de Saint-Sauveur-le-Vicomte, desde que la hermana María Magdalena restaura las ruinas de aquella abadía. El mismo año, una joven de Borgoña funda, tras haber recibido los consejos de Dom de Lestrange, otra comunidad docente, las Hermanas de San José de Cluny, que muy pronto se entregarán de lleno a los trabajos de misiones lejanas: es la madre Santa Ana María de Javouhey de la que un día dirá el Rey Luis-Felipe: «Es un gran hombre.»[1] Y, para completar este cuadro animadísimo, habría que evocar todas las obras, todas las fundaciones que se preparan durante el Imperio y florecerán inmediatamente después de su caída. Entonces medita Luisa de Borbón-Condé, tía del duque de Enghien, la fundación de las Benedictinas de San Luis del Temple; Santa Emilia de Rodat se prepara a abrir sus escuelas; el abate Chaminade, en Burdeos, reúne una especie de parroquia ambulante; y poco bastará para que dos de sus discípulos creen, en 1816, sendos institutos: Adela de Trenquelleón —las Hijas de María de Agen— y el P. Lalanne, la Sociedad de María o Marianistas. Maristas, Oblatos de María Inmaculada, Pequeños Hermanos de María..., ¡cuántas fundaciones están a punto de nacer cuando cae Napoleón!

De esta manera, a pesar de la sujeción a que la somete, a pesar de lo precario de la situación en que permanecen las órdenes religiosas, la Iglesia vive bajo Napoleón un extraordinario despertar.[2] Pero, ¿hasta qué punto se produjo también en las almas? Es muy difícil decirlo. Los trabajos de G. Le Bras y sus precisas estadísticas fallan en este período: ¿y sería posible llevarlas a buen término? Los docu-

1. Del *Picpus* y de las misiones de Oceanía, hablaremos en el Vol. XI.

1. Bajo el mismo patronato de San José existen otras diversas congregaciones, desde el siglo XVII; la primera, nacida en Puy, en torno al P. Medaille, en 1650: llegaron a contarse unas 30 y resucitaron tras la tormenta revolucionaria. El Cardenal Fesch protegió especialmente a la de Lyón, e hizo fundar, como filial de aquélla, en 1812, la de Chambéry. Siguieron otras y se llegó a la cifra —bastante sorprendente— de 61 congregaciones independientes de Hermanas de San José. Todas se dedicaron a hospitales y enseñanza.

2. Hay que añadir que en el resto de Europa se observan igualmente señales de ese despertar: tanto en las zonas ocupadas por los ejércitos napoleónicos como en las que quedan fuera de su alcance. En diversas partes del «Gran Imperio», la acción del «dueño» se ejerce como en Francia, en sentido favorable al renacimiento católico; por ejemplo, en Alemania, donde el Emperador anima los institutos docentes, las ursulinas y, sobre todo, las damas inglesas, hijas de Mary Ward, cuyo centro en Magun-

mentos son extremadamente raros; las quejas de los obispos, las mismas referencias de la policía, indican solamente que no se comulga mucho, ni siquiera bastante; y, sin embargo, se va a misa con frecuencia. Plantéase un problema —problema frecuente, sobre todo en períodos en que el conformismo trabaja a favor de la religión—: ¿en qué medida la práctica religiosa, la asistencia a los oficios, representan verdaderos progresos de la fe? «En París, más aún que en el resto de Francia, hay mucho culto, pero poca religión» —así afirma Grégoire en sus *Memorias*—;[1] claro que, como es bien sabido, Grégoire es jansenista... Un testigo que en 1815 hablará sin contemplaciones de la Era napoleónica, Picot, autor de las *Mémoires pour servir à l'Histoire Ecclésiastique*, se manifiesta más optimista: «No puede ocultarse que el Concordato ha sido para muchos la época y la ocasión de un sincero retorno a la religión... Las instrucciones de los ministros del Culto, la administración de los Sacramentos y la asistencia a las públicas rogativas, llaman poco a poco a la religión a muchos fieles».[1]

Lo que sí es cierto es que por entonces aparece una nueva selección católica, antecesora de la que hasta hoy representaría un papel considerable en la Historia de la Iglesia: un joven laicado, del que nada sabía el siglo XVIII. En la fiesta de la Santa Corona de Espinas del 1806, cuando los canónigos de Notre-Dame vieron a un grupo de jóvenes que se acercaban a comulgar, miráronse estupefactos y dijéronse el uno al otro: «¿De dónde vienen? ¿De dónde salen?»

Eran los nuevos grupos de selección, que se apretaban en torno a los grandes predicadores, los abates Fournier y De Boulogne, Monseñor Duvoisin, Obispo de Nantes, y sobre todo Frayssinous. Este inaugura en los Carmelitas las *conferencias* sobre asuntos religiosos: y alcanza tal éxito, que en 1807 debe pronunciarlas en San Sulpicio, donde se apretujan cuatro mil jóvenes de las Escuelas mezclados con muchos adultos, profesores, hombres de letras e incluso obispos: la policía no tarda en inquietarse. Es esta selección la que se agrupa bajo la dirección de Bertier de Sauvigny en una especie de contra-francmasonería católica que más tarde recibirá el nombre de *Congregación*.[2] Un movimiento se encarga de prolongar la Sociedad del Corazón de Jesús fundada en la clandestinidad por el Padre de Clorivière. Otro, en París, nace en torno al P. Delpuits, antiguo jesuita, y a seis estudiantes: cuenta muy pronto entre sus jóvenes adeptos a Laënnec, Cauchy, Mateo de Montmorency, Alexis de Noailles y Charles de Forbin-Janson: todos tienen como meta la restauración del catolicismo por la confesión de su fe; y se ve a uno de ellos, el futuro abate Teys-

---

cia llega a ser considerable. Mas el despertar espiritual va unido con frecuencia a manifestaciones hostiles al ocupante francés. En Alemania, por ejemplo, el círculo de Munster, agrupado en torno a la princesa Gallitzine; el de Landshut, dirigido por un santo sacerdote, Sailer, llevarán a la acción nacional al alma alemana, en cuanto ésta despierte. En España, la resistencia frente a la invasión francesa será también ocasión de un rejuvenecimiento religioso, más profundo entre los mejores espíritus. En Italia, Bruno Lanteri, con los grupos «Amicizia Cristiana» fundados por su maestro el P. Diesbach, y sus amigos de la «Cofradía del Divino Amor», se opone a los elementos jansenisto-realistas, utilizados por el Gobierno napoleónico. También en otros lugares la renovación es a la vez consecuencia del despertar de fines del siglo XVIII y una reacción contra los errores filosóficos cuyas desastrosas secuelas ha mostrado la Revolución francesa; por ejemplo, en Austria, donde también trabaja San Clemente Hofbauer. (Estos diversos hechos serán estudiados en el próximo capítulo, como elementos de la Restauración; y, sobre todo, en el capítulo VIII, dedicado a la vida espiritual.)

1. II, p. 423. Cfr., sobre la práctica religiosa: De Lanzac de Laborie, *Paris sous Napoleón*, t. IV, c. III.

1. Picot, *Mémoires pour servir à l'Histoire Ecclésiastique* (1815), III, p. 426. Citado por Latreille, III, p. 131.

2. Cfr. el libro del abate Bertier de Sauvigny acerca de la «Congregación», citado en las Notas bibliográficas del capítulo III. El término «Congregación» será usado después de 1815: bajo el Imperio, trátase de movimientos diversos con un mismo fin y acciones paralelas, pero aún no centralizados.

seyre, acompañar al Santísimo Sacramento con el uniforme de gala del Politécnico. En Burdeos se forma una Congregación en torno al P. Chaminade, apóstol de la Santísima Virgen. En Lyón se realiza, en bastante secreto, un resurgimiento de las A. A. del Antiguo Régimen[1] e incluso tal vez de la Compañía del Santísimo Sacramento.

No ocurre empero toda esa agitación sin levantar las sospechas e iras de Fouché y su policía, sobre todo cuando, tomando partido por el Papa en el instante del gran conflicto, los jóvenes de la Congregación trabajen en secreto contra el excomulgado Emperador. «Cábala de niños de coro» —bromea Napoleón, ¡que hace disolver, en 1809, las asociaciones piadosas, los inofensivos grupos de «Hijos de María» !—. Pero éstos durarán más que él.

Todo ello da una evidente impresión de vitalidad. No puede dudarse de que tales movimientos tengan sus límites. La burguesía es aún filósofa y volteriana; los «ideólogos» mantienen aún en sus manos la Academia francesa con Volney, Marie-Joseph Chénier; la Academia de Ciencias, con Laplace; una parte de la enseñanza superior, con Laromiguière, y numerosas sociedades intelectuales e incluso algunos órganos de prensa, como el *Journal de l'Empire*. La misma Corte, y mucho más el ejército, permanecen profundamente irreligiosos; y la alta administración lo será más en tanto que el conflicto entre el régimen y la Santa Sede se haga más violento. La Iglesia está lejos, muy lejos de haber ganado la partida.

Pero no deja de ser cierto que se ha iniciado una transformación y que surgen nuevas costumbres. El cambio se observa sobre todo en éstas: a la licencia que había señalado el término del Directorio sucede un régimen de orden moral. ¿No había ya declarado Portalis que «los progresos de la inmoralidad y la irreligión amenazan al Estado»? En algunos Departamentos, celosos prefectos de policía reglamentan los bailes y despachos de bebidas. En esta corriente se mezcla incluso la moda: las mujeres dejan de vestirse —o de desnudarse...— a la antigua, para cerrar sus gargantas con cuellos amplios; resulta elegante llevar una especie de rosario a manera de collar. Faltar a la misa, en determinados ambientes, se convierte —como observa Portalis— en faltar a las conveniencias. Las iglesias se abarrotan en Navidad y Pascua; las mujeres de mundo hacen cuestaciones —así, Mme. Delarue, esposa de un célebre banquero, que pide en San Roque, escoltada por un conde ruso, seguida por dos lacayos a pie y por un suntuoso negro que lleva la cola de su vestido—; tales cosas ocurren en París, en la Pascua de 1803... Piénsese en lo que sucedía diez años antes y se comprenderá que, aun en los peores instantes de su lucha, Pío VII haya conservado siempre una especie de tierna gratitud por quien había permitido semejante cambio.

La hora de Chateaubriand

La historia literaria conservará una huella de ese sorprendente giro de la situación religiosa. Un libro es su signo más impresionante: un libro que, por otra parte, contribuyó poderosamente a la transformación de los espíritus y las conciencias: era quella obra que tan oportunamente aparecía a la luz cuatro días antes de la solemne proclamación del Concordato, y que recibía las alabanzas de Fontanes en el *Moniteur*, el más oficial de los periódicos: el libro se llamaba *El Genio del Cristianismo*.

Quizá parezca desconcertante paradoja que aquel monumento del orgullo, aquel monstruo de egoísmo, aquel sibarita de conducta tan poco moral, que fue Francisco-Renato de Chateaubriand (1768-1848), apareciera en las letras francesas como privilegiado testimonio del Cristianismo y el más importante heraldo de la causa católica en su tiempo. Y sin embargo, la cosa es así. Es imposible evocar el retorno a la Iglesia del que acabamos de presenciar tantas señales, sin que nuestra memoria recuerde algunas de aquellas frases de incomparable cadencia de que está lleno ese tratado lírico de apologética: «Hay Dios, y el día canta a la noche

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

su poder y su gloria.» Imposible hacer el balance de cuanto la literatura de entonces aporta a la fe, sin ver surgir a este hombre, casi solitario, vivo —tal y como está muerto en su tumba oceánica—, con el hermoso rostro aureolado por los enloquecidos cabellos movidos por el viento del estrecho: el genio le brilla en los ojos y su talla supera a la de todos sus rivales. Los que son de su estatura, un Goethe o un Schiller, no piensan en absoluto en hacerse apologistas —ni siquiera el autor de la *Pucelle d'Orleáns* (1801)—. Görres tanteaba aún en la incertidumbre. En el campo católico, el saboyano José de Maistre, en servicio diplomático, ya en Cagliari, ya en San Petersburgo, no cuenta apenas con lectores en Francia; y Bonald, el doctrinario, no alcanzará nunca el arte de hacerse oír por el gran público; uno y otro sólo ejercerán influencia más tarde, cuando trate de triunfar en Europa una contrarrevolución cuyos doctrinarios fueron ellos. La Memnais es aún ignorado, y Maine de Biran, no mucho más conocido. Sólo Chateaubriand está ahí, como mascarón de proa, en lo más avanzado de la nave de la Iglesia, donde ha sabido emplazarse.

Ha sido lento en llegar a ese papel de defensor férvido de la religión; por lo mismo que se hallaba comprometido en las arideces del neoclasicismo, le costó hallar esa prosa de ritmos calculados, que constituirá su gloria. Su primer libro, *Ensayo sobre la Revolución* (1797), escrito cuando era un emigrado lleno de necesidades que busca su camino, es —según confesión propia— «un libro de duda», además, lleno de contradicciones, un «verdadero caos». La muerte de su madre, en 1798, le enfrenta brutalmente con verdaderos problemas, con un giro importante: «No he cedido —dirá después— a grandes luces sobrenaturales; mi convicción ha surgido del corazón: he llorado y creído.» Vuelto a Francia en 1800, gracias a su buen amigo Fontanes, bien acogido en el círculo de Elisa, hermana del Primer Cónsul, ¿puede saberse en qué medida su profunda convicción concuerda con la intención que entonces adivina en la casa misma del dueño? ¿En qué medida la operación de edición corresponde a esa otra operación política del régimen, y se asocia con él en un acto de fe? ¿Quién podría decirlo? Prudentemente precedido de la publicación de un fragmento fácil, propio para tocar los corazones sensibles, *Atala*, *El Genio del Cristianismo*, estalla en un estampido de gloria. Cuatro mil ejemplares desaparecen tan pronto, que un librero de Avignon hace copias. Dícese que Napoleón lloraba al leer aquellas páginas ardientes y patéticas. Pero debía sentir un gran gozo al descubrir su alabanza en el prefacio: «el hombre poderoso que nos ha sacado del abismo».[1] La coincidencia es demasiado bella para no haber sido intencionada.[2] En la obra de restauración del Cristianismo, querida y ordenada por el Emperador, los hermosos volúmenes del *Genio* alcanzaban su puesto.

¡Cinco tomos! No se necesitaban menos, efectivamente, para que se desarrollara un plan cuya ambición está a la altura del autor. Su finalidad no es la de un teólogo: «¿quién leería ahora una obra de teología?». Prefiere otra cosa:

1. La 2.ª edición del *Genio*, en abril de 1803, irá más lejos aún: su prefacio hablaría de «hombre providencial», etc.

2. Sábese que Chateaubriand no se detuvo en ese papel de turiferario del Emperador. Nombrado Secretario de Embajada en Roma, apartado por el Cardenal Fesch, en parte por incompatibilidades de humor, en parte por la muerte, en la Ciudad Eterna, de su amante Paolina de Beaumont, a la que había hecho acudir; nombrado entonces ministro plenipotenciario en el Valais, abandonó la carrera tras la ejecución del duque de Enghien, sin dar la verdadera razón —¿indignación por el crimen? ¿descontento del pequeño puesto en que se le dejaba?— e invocando el estado de salud de su mujer. Tres años más tarde, el 4 de julio de 1807, publicó en el *Mercurio* un artículo incendiario que provocó la cólera de Napoleón. Habíase consumado la ruptura entre ambos genios. Instalado en adelante en el Valle de los Lobos, cerca de Chatenay, Renato se endurecería en su oposición al régimen. Elegido para la Academia francesa en 1811 —difícilmente, a pesar del permiso del Emperador, que seguía admirándole—, negóse a retocar su discurso de recepción, juzgado demasiado avanzado por el Gobierno, y esperó la caída del Imperio para tomar posesión de su sede. Tal actitud le valdría grandes recompensas en la Restauración.

«Llamar a todas las sugestiones de la imaginación y a todos los intereses del corazón en ayuda de aquella religión contra la que se les había armado.» El proyecto es noble. ¿Original? No del todo. Los temas de esa apologética flotaban en el aire desde hacía algún tiempo; antes de la Revolución habían sido adivinados en el *Ensayo sobre lo bello*, del P. André; en *Le Chrétien par le sentiment*, del P. Fidel, y en determinadas páginas de Gessner, el escritor entusiasmado con la *Biblia;* más recientemente, Bonald, en su *Théorie du Pouvoir;* José de Maistre, en sus *Considérations sur la France*, y más aún Ballanche, en su *Du sentiment considéré dans ses rapports avec la littérature et les Arts* (1801), habían escogido otros argumentos. En la última obra, la misma expresión de «genio del Cristianismo» aparecía claramente. Pero a todos esos predecesores había faltado el ritmo, el ímpetu, la orquestación: es decir, el genio del estilo. Precisamente aquello por lo que sobresale Chateaubriand: más que su demostración, lo que impone es su corriente, su fluidez es la que nos arrebata. Trátase sucesivamente de dogmas y doctrinas —y en este sentido se desarrolla un verdadero catecismo ante los ojos del lector— de la poética del Cristianismo, mucho más alta, mucho más persuasiva que la de los paganos; de un Tratado de las Bellas Artes y de las literaturas, en el que la tan menospreciada arquitectura de los «góticos» vuelve a ser colocada en su puesto, donde Pascal es poderosamente alabado; de una Estética, por último, en que el culto católico, sus fiestas, sus ornamentos, sus campanas sobre todo, y sus tumbas son magistralmente evocados, junto a todos los servicios hechos por el Cristianismo a la sociedad humana. En resumen, el conjunto de la obra es todo lo contrario de un manual de teología dogmática: una apasionada defensa, apoyada en hechos, imágenes y ejemplos: «No más probar que el Cristianismo es excelente porque procede de Dios, sino que procede de Dios porque es excelente.»

Sería exagerado decir que semejante plan haya sido totalmente cumplido. ¡Junto a páginas sublimes, cuántas páginas pobres e incluso cuántas vulgares! Al lado de ímpetus arrebatadores, cuántas demostraciones laboriosas y hasta pueriles. Repetir, a lo largo de cinco tomos, «esto es verdad porque es bello»... es un exceso que sólo un mago del estilo puede permitirse. En cuanto al valor apologético de la obra, los especialistas no han penado mucho para demostrar su ligereza y, algo peor: relacionar el culto de los santos con el de los dioses lares de la antigua Roma, y la Trinidad cristiana con los trimurti búdicos, no es, desde luego —como creía Renato—, demostrar sólidamente la universalidad del Cristianismo. Confundir en todo instante lo maravilloso con lo sobrenatural no es trabajar por la causa de la fe. Pero, ¿qué importa, en cierto sentido? El encanto gana la partida; la magia del estilo tiene razón contra los argumentos de los críticos; se toca al corazón, directamente. «Se oye —dice Fontanes— y no se discute.» Es el triunfo de una apologética pascaliana adaptada a la sensibilidad prerromántica de las masas. Ha nacido así un neocristianismo, que será servido por Camilo Jordan, Michaud y Ampère,[1] y que pronto regará las tierras en que Víctor Hugo, Lamartine y tantos otros tomarían su savia. Más que un triunfo de librería, la obra maestra del nostálgico Renato señala una época decisiva en la historia de las letras —y en la de la Iglesia.

Así, pues, la literatura queda asociada a la renovación cristiana deseada por Napoleón. ¿Ocurre lo mismo con las artes? De manera mucho menos brillante, ya que no se revela ningún genio inspirado por la fe. Pero tampoco es despreciable. La Revolución había conocido una desaparición casi completa del arte cristiano, y, más aún que una desaparición: una ruina sistemática, a costa de los monumentos del pasado religioso. Era la época en que las iglesias y abadías que no eran transformadas en Templos de la Razón o del culto *decadario*, o utilizadas como almacenes, eran simple-

1. Que el mismo Chateaubriand desarrolla en otras obras: *Los Mártires*, especie de excrescencia del *Genio*, y el *Itinerario de París a Jerusalén*. Tras la caída del Imperio, se verá arrastrado por la política, perpetua tentación de los escritores envejecidos.

mente derruidas. También la época en que el convencional David, constituido de hecho en director de las Bellas Artes, trataba de ponerlas al servicio «de los progresos del espíritu humano». Con el nuevo régimen napoleónico, el arte cristiano recobra sus derechos y su puesto, aunque ese puesto —desde luego— será inferior al de las artes encargadas de exaltar al dueño, y esos derechos quedarán subordinados a los del Estado. Pero, dentro de esos límites, recupera su vitalidad. Quizá se exprese menos por verdaderas obras maestras que por discusiones de ideas, por innumerables proyectos,[1] por múltiples tentativas sobre el papel, que después ejercerían su influencia. Es la hora en que el «medio ambiente romano» y los «nazarenos» de Overbeck descubren a los primitivos y a los primeros pintores del Renacimiento; en que, bajo la influencia de Chateaubriand y de algunos alemanes, el gótico encuentra sus defensores. Con todo, la arquitectura produce pocas iglesias: apenas si concluye lentamente la Magdalena, comenzada en el reinado de Luis XV, en la que trabaja Vignon y que está a punto de ser dedicada a *San Napoleón;* pero, ¡cuántos proyectos de iglesias y catedrales se multiplican gracias al lápiz de Vaudoyer y sus discípulos! [2] Menos obras maestras cristianas produce la escultura: incluso en la obra del más célebre y el más hábil de los artistas del cincel de aquel tiempo, Canova (1757-1822), la inspiración religiosa, que produce el sepulcro de Clemente XIII y el hermoso «Pío VI en oración», ocupa menos lugar que la que dicta a aquel Praxíteles empalagoso la desnudez de Bonaparte o la, más galante, de Paolina Borghese, su hermana. Pero la pintura deja amplio puesto a los temas bíblicos, a los del Evangelio y la Historia del Cristianismo. Por más que Henri Beyle, el futuro Stendhal, medite por entonces la estúpida e injusta frase que escribiría en 1817: [1] «Cuando los temas proporcionados por el Cristianismo no son odiosos, resultan por lo menos feos», numerosos, numerosísimos pintores representan «Diluvios», «Hijas de Jefté», «Muertes de San José», escenas de martirios —y también, «Betsabé en el baño» o «La mujer de Putifar»—. Incluso el incrédulo David (1748-1825), pintor atraído por las glorias del Emperador, que otrora pintara (en 1780) el excelente *San Roque* de Marsella, no desdeña el dedicar sus pinceles a un *Buen Samaritano* o a un *David contra Goliat*: lo que no deja de ser un síntoma.[2]

Ni la música queda atrás: también se asocia al despertar de las almas. Considerado ayer anticristiano, autor de himnos revolucionarios a la Naturaleza y al Ser Supremo, Francisco José Gossec (1734-1829) triunfa ahora en un *Tedéum* para coros y en una *Marcha Lúgubre* para instrumentos de viento. Menos comprometido que él, Méhul (1763-1817), aunque fue autor del *Canto de partida*, jacobino, llega a las almas religiosas con su admirable *José*, de pureza conmovedora. Y entretanto, Cherubini (1760-1842), que ha compuesto *La Salpêtre republicana* y el *Himno a la Victoria*, compone doce *Misas*, dos *Réquiem*, letanías y antífonas. ¿Todas esas obras fueron de importancia? Desde luego que no. Nada en ello había comparable a esa *Misa en Re Mayor*, o a ese oratorio de *Cristo en el Monte de los Olivos*, con que Ludwig van Beethoven (1770-1827) enriquecía

1. El problema del estilo, la influencia de la antigüedad y la resurrección del gótico, serán estudiados en el vol. XI.

2. Napoleón decidió en 1806 hacer levantar un «Templo de la Gloria» dedicado a los soldados del Gran Ejército. Sería un monumento «como no lo hubo en Atenas ni lo hay en París». Vignon hizo un proyecto: un templo griego de enormes dimensiones. «De granito y hierro —ordenaba el Emperador—; tales deberían ser los materiales de aquel monumento.» Los trabajos se prolongaron hasta 1813. «¿Qué haremos de ese "Templo de la Gloria"? —dijo entonces aquel hombre que sentía llegado su fin—. Nuestras grandes ideas han cambiado: hay que entregarlo a los sacerdotes para que lo custodien. Que el "Templo de la Gloria" sea una Iglesia...»

1. En su *Historia de la Pintura en Italia*.

2. En 1801 se inaugura en París un museo cuyo proyecto venía siendo estudiado desde hacía diez años: el Museo de los Monumentos franceses, en el que Alejandro Lenoir reunió las obras maestras cristianas: con ello se abrieron horizontes desconocidos.

entonces la música religiosa. Pero también ese giro en la inspiración de tantos músicos tiene valor de señal. Una sociedad que está a punto de volver a la fe de sus antepasados desea ser mecida en tales acentos.

El Sacerdocio y el Imperio

Sin embargo, la luz de la paz religiosa, que había nimbado de oro y de alegría la Era del Concordato, no había sido más que una fugitiva aurora; el día no había acabado de surgir cuando ya se acumulaban nubes en el horizonte. Los «Artículos Orgánicos», añadidos al tratado por la sola voluntad de Napoleón, habían entristecido a Pío VII, más aún por la falta de miramientos que el procedimiento testimoniaba para con la Santa Sede, que por su contenido. Pero ese contenido no dejaba de hacer del «hijo mayor de la Iglesia» el dueño absoluto del clero y el árbitro de los católicos de Francia; ¿hasta dónde llegaría el deseo del nuevo Carlomagno de inmiscuirse en los asuntos religiosos? Muy pronto se vio que tal deseo no conocería límites. «Ya ha tomado el incensario —decía en voz baja el Arzobispo de Burdeos—; si le dejamos hacer, pronto subirá al altar.» Y el Papa no podía menos de inquietarse por aquella iniciativa autoritaria. En la misma Italia, los gobernadores de la República cisalpina parecían capaces de imitar a París...

Incidentes de menor monta contribuyeron a perturbar la atmósfera. El hermano más joven de Napoleón, Jerónimo Bonaparte, se casó durante una estancia en América, en 1803, con una joven protestante, miss Elisabeth Patterson, en presencia del Obispo de Baltimore, pero sin haber pedido permiso ni a su padre ni al Primer Cónsul. Este, que quería que los matrimonios en su familia estuvieran al servicio de la política, hizo que la unión fuera anulada civilmente, por defecto de consentimiento de parientes —ya que el esposo no tenía más que diecinueve años—, y después pidió al Papa que declarara la nulidad. A lo que Pío VII —que había estudiado personalmente el caso— se negó en nombre del Derecho canónico:[1] hubo que dirigirse a la Oficialidad de París, que se mostró más indulgente y conciliadora.[2] Definitivamente desgraciado con los matrimonios de sus hermanos, Napoleón supo al mismo tiempo que Luciano acababa de casarse clandestinamente —lo mismo ante el juez que ante el sacerdote— con su amante Alejandrina de Bleschamp, antigua elegante del Directorio; escenas, amenazas, súplicas, no decidieron al antiguo presidente de los Quinientos a repudiar a «su mujerzuela». En realidad, las relaciones entre ambos hermanos se habían agriado hacía tiempo: Luciano sentía celos de aquel ambicioso hermano mayor que, sin su ayuda, hubiera tenido buenas dificultades para realizar su golpe de Estado. Y poco después, Napoleón, furioso, supo que el rebelde se había refugiado en Roma y que el Cardenal Consalvi, a quien gustaba mucho su cultura, le trataba como amigo. El tío de ambos, Fesch, ministro plenipotenciario en Roma, quiso intervenir, pero escuchó como respuesta de su sobrino increparle con insolencia si era propio de un cardenal empujarle al divorcio, e invitarle a «ocultar en su púrpura la bajeza de sus sentimientos». ¡Pobre tío Fesch! Desde que, como diplomático improvisado, representaba a Francia en la Ciudad Eterna, no le llegaban más que enojos. En una ocasión, habiendo surgido en la Piazza Navona una disputa, dos vendedores de sandías resultaron muertos por unos individuos que llevaban la escarapela francesa —y que, de hecho, eran italianos más o menos republicanos—; el Cardenal hizo del incidente toda una historia, sos-

1. Napoleón invocaba tres motivos de nulidad: falta de consentimiento, unión con una hereje y ausencia de cura en la ceremonia. Pero la ausencia de consentimiento hay que probarla; la unión con una hereje es ilícita, pero no inválida; en cuanto a la presencia de un ministro de la Iglesia es sólo obligatoria a partir del Concilio de Trento y en aquellos países en que sus decretos fueron promulgados lo que no ocurría en la diócesis de Baltimore.

2. Tras lo cual, hizo que Jerónimo se casara con la hija del Rey de Wurtemberg, que a su vez era protestante.

pechó que Luciano había sido el instigador del asesinato y anunció a Consalvi que estaba decidido a dimitir.

Pero aquello no era más que una de las primeras peripecias de ese *libretto* «cuyo desenlace estaba ya escrito», según la frase de Madelin.[1] Había algo más grave. Al ceñir la corona de hierro de los lombardos, Napoleón había dejado ver el interés que le llevaba a Italia: un interés que era exactamente el que guía a la zorra hacia el gallinero. Además, no hacía misterio alguno de su deseo de poseer toda Italia, hasta Sicilia, y de ser verdaderamente —como decía la medalla acuñada después de la Coronación en Milán—: *«Rex totius Italiae.»* ¿Qué lugar dejaba a Roma y a la Santa Sede en semejante proyecto? Acerca de ese punto se expresaba con idéntica franqueza: «El Papa será vasallo mío» —decía a un confidente—. Y muy pronto escribía a Pío VII: «Vuestra Santidad es Soberano de Roma, pero yo soy su Emperador.» Fórmula bastante equívoca, por cierto. Por supuesto, se recurría a Carlomagno. A partir de su Consagración, Napoleón no era sólo heredero de los reyes de Francia, sino del Emperador; ahora bien: ¿no había poseído Italia el Emperador Carlomagno?[2] Si su sucesor permitía la existencia de soberanos en la Península, no era más que por pura gracia y a condición de que se mantuvieran bajo su tutela. Napoleón tenía buen cuidado en prometer que en nada tocaría al poder espiritual del Papa; era bastante que hubiese decidido ser verdaderamente el Emperador de Roma y mostrar allí su poder. *¡Imperator romanus!* Título más prestigioso aún que el de sucesor de Carlomagno, más concorde a los gustos del tiempo, a su arte y a sus sueños.

En otoño de 1805, Napoleón comenzó la lucha contra la Tercera Coalición. Sabiendo que los ingleses reunían tropas en Corfú, seguramente para desembarcar en las costas adriáticas de Italia, dio orden al general Gouvion Saint-Cyr —que acampaba en el reino de Nápoles— de que fuera a ocupar Ancona, ciudad pontificia. Eso era violar desvergonzadamente los dominios de la Iglesia. Pío VII protestó, negándose a admitir que aquella campaña tuviera por objeto protegerle. Por su parte, los anglorusos desembarcaban en Nápoles y expulsaban a los franceses; esperábase una derrota del Emperador en Austria; pero entonces llegó Austerlitz, fulgurante respuesta al desafío de Europa. No por ello se sintió vencido Pío VII: a veces, los tímidos tienen estos instantes de valor. De Roma salió tres semanas después una carta en la que, en tono categórico y solemne, se protestaba contra la ocupación de Ancona y se reafirmaban los derechos de la Santa Sede. Pío VII no hizo nada para atenuar su efecto. Con una autoridad de la que nadie le hubiera creído capaz, el apacible monje Chiaramonti se erguía frente al César.

Inevitable parecía el conflicto. En vano recordaba el Papa (triste, pero siempre paternal) a Napoleón que apenas hacía un año que saliera de París tras las solemnes horas de la Consagración, y que bien hubiera podido esperar otra recompensa por su bondad. Napoleón, lanzado a fondo en su empresa italiana, llegaba a Venecia y la unía al reino de Italia, cuyo Virrey era su hijastro Eugenio de Beauharnais, instalaba a sus hermanas al frente de dos principados y hacía a su hermano mayor, José, Rey de Nápoles —sin consultar al Papa, en principio soberano feudal de aquel reino, que se negó a reconocer semejante nombramiento—. La situación empeoraba de día en día. Desde París se había enviado un verdadero ultimátum al Papa, a fin de que expulsara de Roma a todos los súbditos de las potencias en guerra con Francia y prohibiera a sus naves entrar en sus puertos. Una frase decía bastante acerca de las intenciones del omnipotente vencedor: «Todos mis enemigos deben ser los suyos»; y la Santa Sede estaba obligada a ponerse de su lado. Por lo tanto, la cuestión superaba en importancia al hecho de la ocupación de algunos territorios

1. Louis Madelin, *La Rome de Napoleón, la domination française à Rome de 1809 à 1814* (París, 1906). Muchos de los detalles referentes a Roma están sacados de ese libro capital.

2. De hecho, como es sabido, hasta el río Garigliano; pero la propaganda no miraba las cosas con tanta justeza.

pontificios; pedíase a Pío VII que renunciara a su papel de Padre Universal, de fuerza espiritual superior a todos los antagonismos políticos.

La marcha de los acontecimientos se aceleró: cada vez más rápidamente se avanzaba hacia una lucha entre el Sacerdocio y el Imperio —renovación de la ocurrida en la Edad Media—.[1] ¡Espectáculo impresionante! De una parte, el hombre más poderoso del mundo, incomparablemente más fuerte de lo que hubieran podido ser los dueños del Sacro Imperio Germánico, un Enrique IV o un Federico II; un soldado que parecía haber atado a su carro para siempre los alados caballos de la victoria y ante quien todos los Estados del continente yacían prosternados. Y del otro lado, el débil anciano vestido de blanco, cuyas únicas armas eran las del orden espiritual, que se sabía amenazado en su libertad y tal vez en su misma vida, y que, ni un solo instante, pensó en capitular ante la tiranía. Pocas páginas hay en la historia del Papado que susciten tanto respeto y tanta admiración.

El 6 de mayo de 1806, las tropas de José ocupan el puerto de Roma, Civita-Vecchia, siempre so pretexto de salvarlo de los ingleses. El 16 de mayo, Fesch (al que decididamente se consideraba demasiado blando) es reemplazado en la embajada de Francia por Alquier, antiguo convencional, por cierto bastante moderado y razonable. El 5 de junio, para contestar a la negativa del Papa a reconocer a José como Rey de Nápoles, ocurren nuevos despojos: los principados de Benevento y de Pontecorvo, enclaves pontificios en territorio napolitano, son entregados a Talleyrand el uno y a Bernadotte el otro. Consalvi protesta: el 17 de junio llega una amenaza de arresto, que le obliga a abandonar la Secretaría de Estado, en la que le reemplaza el Cardenal Casoni. El 8 de julio, un nuevo ultimátum: el Papa habrá de cerrar sus puertos a las naves inglesas y entregar sus fortalezas al ejército francés: nueva negativa de Pío VII. Siguen algunas semanas de tranquilidad momentánea: acaba de formarse la cuarta

1. Cfr. «*La Catedral y la Cruzada*».

Coalición y Napoleón lanza sus tropas al fulminante ataque que, en Jena y Auerstaedt (14 de octubre) aniquila a Prusia y abre al vencedor la ruta hacia Berlín, donde entra el día 27, mientras capitulan los últimos regimientos de Federico Guillermo. Tras lo cual, Napoleón vuelve a interesarse en los asuntos romanos.

En Berlín, el 21 de noviembre de 1806, en respuesta a secretos «bloqueos» dispuestos por Londres, Napoleón firma el decreto del *Bloqueo Continental*. Se prohíbe todo comercio con Inglaterra; las naves neutrales que hayan tocado en algún puerto inglés verán negada la entrada en los puertos de todo el Imperio. El objeto es rendir por hambre a los ingleses que, por supuesto, no ceden y responden con el bloqueo total de Francia y sus colonias. Para la Santa Sede crece el peligro. Con toda seguridad, Napoleón nunca consentirá que los Estados Pontificios permanezcan como una brecha abierta en su «sistema» —como tampoco lo tolerará en España y Portugal—. Más que nunca, insiste en que el Papa sea enemigo de sus enemigos. Nueva negativa de Pío VII; nueva carta amenazadora de Napoleón, que habla de privar al Papa de su poder temporal e instalar en Roma un gobierno francés. De nuevo la guerra —la difícil campaña del invierno de 1806-1807 en la Prusia polaca— deja un tiempo de relativa tranquilidad;[1] pero las sangrientas victorias de Eylau (8 de febrero) y de Friedland (14 de junio) y el tratado de Tilsitt (7 y 9 de julio) eliminan la amenaza rusa y permiten al Emperador tornar a sus preocupaciones italianas. Reanúdase el conflicto. El 12 de julio, Pío VII se niega de nuevo a adherirse al Sistema continental. El 22, Napoleón escribe a Eugenio de Beauharnais: «Tal vez no está lejos el tiempo en que yo no reconozca al Papa más que como Obispo de Roma»; a lo que añade que él es Carlomagno y no Luis el Piadoso

1. Durante el cual, Pío VII canoniza a Santa Colette, fundadora de las clarisas coletinas, y a santa Angela Merici, fundadora de las ursulinas: prueba de que las preocupaciones políticas no prevalecen a sus ojos sobre las espirituales.

—de lo que nadie dudaba—. Sin embargo, no desea romper con Roma; no tiene interés alguno en provocar un cisma. Abrense negociaciones de tanteo, conducidas en París por el Cardenal de Bayane. Por supuesto, no obtienen resultados, ya que las intenciones de ambos bandos son irreconciliables. En otoño, mientras el Reino de Etruria es anexionado al Imperio, las tropas francesas se adueñan del ducado de Urbino y de las provincias de Macerata y Spoleto, aislando totalmente a Roma. Alquier es llamado a París y sustituido por un simple encargado de negocios. Y Napoleón llega a anunciar que podría convocar un concilio... Pero Pío VII se mantiene firme.

El 10 de enero de 1808, el príncipe Eugenio recibe la orden de enviar tropas a Roma, «so pretexto de atravesar la ciudad para dirigirse a Nápoles, y en realidad para ocuparla». El general Sextius de Miollis, antiguo conmilitón de La Fayette y hermano del obispo de Digne,[1] fue el encargado de la operación: hay que decir que empleó todo el tacto posible en ejecutar las órdenes que no aprobaba en su corazón. El 2 de febrero, en el mismo instante en que el Papa y los cardenales celebraban la fiesta de la Purificación, las tropas francesas hicieron su entrada en Roma por la Porta del Popolo, rodearon el palacio pontificio, obligaron a los soldados del Papa a pasarse a sus filas, mientras los oficiales eran arrestados. Tranquilo en medio de la prueba, Pío VII hacía publicar una declaración: «Abandono en las manos de Dios mi causa, que es la suya.» Miollis, amable, trata de ganarse el corazón de los romanos —y de las romanas—. Y lo consigue mejor con éstas que con aquéllos. Los incidentes prosiguen; los cardenales súbditos del Rey de las Dos Sicilias, son expulsados de la ciudad; otros les siguen; los prelados desacordes son arrestados, como el Cardenal Della Genga, futuro Papa León XII. El Cardenal Doria, que ha sustituido a Casoni como Secretario de Estado, es arrestado y expulsado; su sucesor, Gabrielli, es arrestado a su vez el 16 de junio. Pío VII sigue impávido; benévolo con funcionarios y soldados franceses, pero igualmente inflexible. La anexión de Ancona no le obliga a ceder. ¡Al contrario! Napoleón se compromete entonces en el avispero español: envía a Madrid a su hermano José para que reemplace al último Borbón; y con ello comienzan las dificultades. El Papa llama a la Secretaría de Estado al Cardenal Pacca, conocido como «celante», lo que a los ojos de Napoleón es una provocación. Después, para dejar bien claro que en el terreno espiritual puede aún contestar, se niega a emplear las fórmulas concordatorias para dar la investidura al nuevo Arzobispo de Malinas, Monseñor de Pradt; y hace lo mismo con el Obispo de Montauban. Con ello, la situación llegó a ser tan tensa, que la ruptura era cierta.

Sin embargo, la guerra dejó de nuevo un respiro. Napoleón estaba seriamente comprometido en España durante todo el invierno 1808-1809. La Quinta Coalición, en abril, intentó abatirlo; pero una vez más, su respuesta fue terrible: Eckmühl (19-23 de abril), Wagram (5-6 de julio) y la entrada definitiva en Viena, que pone a Austria a los pies del Emperador. ¿Qué puede hacer el desgraciado Pontífice? El 17 de mayo de 1809, Napoleón firma, en el palacio de Schoenbrunn, el decreto que anexiona los Estados Pontificios al Imperio; Roma será una ciudad «imperial y libre»: la gobernará una «Consulta extraordinaria», presidida por Miollis; el Papa recibirá un sueldo anual de dos millones. Y el 10 de junio, la bandera tricolor es izada en el Castillo Sant'Angelo, en lugar de los colores pontificios.

Pero Pío VII ha previsto el golpe. Ayudado por Pacca, a quien se ha negado a apartar de sí, prepara dos Bulas. Una de ellas prevé la elección de un nuevo Papa en caso de necesidad...; y la otra, *Cum memoranda illa die*, excomulga a los expoliadores, sus cómplices y sus consejeros. Y de noche, a pesar de la policía francesa, la vengadora Bula queda fijada sobre los muros de Roma. Al saber la sentencia, Napoleón finge reír. «¿Se imagina ese hombre que su Bula va a hacer caer las armas de las manos de mis soldados?» Pero, en el fondo, está

1. Este obispo sirvió de modelo a Víctor Hugo para el Mons. Myriel de *Los miserables*.

inquieto.[1] El excomulgado, en el colmo de su cólera, ordena a Murat, encargado de la vigilancia de Roma, que haga entrar en razón a «ese loco furioso» de Papa. Y así se cumple lo irremediable.

En la noche del 5 al 6 de julio, cuatrocientos soldados franceses, gendarmes y hombres de tropa, apoyados por dos batallones napolitanos, emprenden una operación militar de gran estilo. Tratábase nada menos que de atacar el Quirinal, viejo edificio en el que dos pelotones de suizos, equipados con alabardas, guardaban a un anciano sacerdote cuya única arma era el breviario. El estratega designado para semejante hazaña era el general Radet, hombre valeroso, católico sincero e incluso devoto de la Santísima Virgen y compositor de himnos piadosos que, dividido entre sus convicciones y sus deberes, había exigido una orden escrita de Miollis. Aun así, aquel «gendarme» se encontró mal y a punto estuvo de fallar el golpe. Cuando todo lo tenía preparado para que el asunto se desarrollara en el máximo sigilo, a fin de no despertar la cólera de la muchedumbre romana, las escalas de sus valerosos guerreros se rompieron, y eso dio la alarma. En un campanario de la vecindad comenzó a voltear la campana; Radet, con la hachuela en la mano, hubo de emprenderla con la pesada puerta de entrada, en la que nada hubiera hecho si uno de sus oficiales, más rápido y ágil, no hubiera logrado entrar por una de las ventanas de las dependencias para abrir la puerta desde el interior.

El general y sus hombres se precipitaron por los vastos salones a la búsqueda del Papa, mientras una turba sin escrúpulos se entregaba al pillaje. Inesperadamente se encontraron ante Pío VII que, despertado, habíase puesto precipitadamente una sotana blanca, la muceta y la estola, y esperaba sentado tras una mesa, apretando el Crucifijo en una mano. El Cardenal Pacca y el Cardenal español Despuig le rodeaban. Al hallarse delante del Vicario de Cristo, Radet sintióse conmovido. Se descubrió, y sus oficiales le imitaron. «Qué queréis —diría más adelante a uno que le preguntaba acerca de lo que entonces experimentara—; cuando vi al Papa me acordé de mi Primera Comunión...» [1] Pío VII estaba allí, en aquella noche trágica, tal y como le viera otrora Chateaubriand, «pálido, triste, religioso, con todas las tribulaciones de la Iglesia en su frente». Había motivos para impresionarse.

Invocando las órdenes recibidas, que directamente imputó a Napoleón, Radet invitó al Papa a renunciar a su soberanía temporal. Pío VII contestó en francés: «No podemos, no debemos, ni queremos.» Más conmovido aún en el momento de cumplir una acción tan grave, Radet dobló una rodilla y besó la mano del Pontífice. Un coche esperaba en la plaza de Monte-Cavallo; con rapidez, se obligó al Papa a subir a él, acompañado por el Cardenal Pacca. Por última vez, el prisionero bendijo a Roma, a la muchedumbre y aun a aquellos que le ultrajaban. Radet tomó asiento en el pescante, junto al cochero, decidido a hacer todo lo posible para atenuar la tristeza de la situación. Y por la Porta Pía, siguiendo después los muros Aurelianos, se dirigieron hacia la Vía Flaminia, en dirección a Florencia. Todo había ocurrido con sórdida precipitación, como si se tratara de un malhechor peligroso. Una vez en el coche, Pío VII preguntó a Pacca si había pensado en tomar dinero; miraron sus bolsillos y no tuvieron más remedio que echarse a reír: el Papa tenía un *papetto* —veintidós céntimos de Francia— y el Cardenal tres *grossi*, es decir, quince *baioques*, o sea quince céntimos.[2]

Pocas veces se hizo tan mal el traslado de

1. La Bula no nombraba públicamente a Napoleón; pero un Breve personal le comunicaba la excomunión.

1. Bajo la Restauración se apresuró a escribir a Pío VII una carta llena de lamentaciones, en la que le aseguraba su más filial devoción...

2. Radet abrió entonces un cofre de la carroza y sacó una bolsa de piezas de oro y plata, que le pertenecían, y la ofreció al Papa. Poco después, comprobando que el Pontífice no tenía tabaco, depositó en la tabaquera de Pío VII el contenido de la suya. El Pontífice dijo a Pacca durante el viaje: «Qué

prisioneros como en aquella ocasión. Las órdenes imperiales eran vagas y contradictorias; los ejecutores de esas órdenes tenían tanto miedo de hacerlo mal, que pasaron más allá de sus instrucciones y poderes; las autoridades por cuyos territorios pasaba la carroza no tenían más que una idea: la de alejar lo antes posible a un huésped tan enojoso. Así, de una en otra etapa, tras haber atravesado toda Italia hasta los Alpes, en medio de un calor aplastante, Pío VII llegó a Francia. Pero tuvo un consuelo: la acogida de las poblaciones de Saboya y del Delfinado, que se precipitaron a los caminos para recibir su bendición. En Grenoble —cuenta Pacca— la acogida no fue la de un prisionero, sino la de un padre «a quien una querida familia prodiga las demostraciones más sorprendentes de su amor y de su respeto».

¿Dónde se le instalaría? Napoleón había ordenado primero que lo dejaran en Italia; después, cuando supo que estaba ya en Grenoble, que se le retuviera allí. La lentitud de comunicaciones tuvo el mal resultado de que los subalternos, creyendo acertar, enviaran al Papa de nuevo a Italia. Y mientras el Cardenal Pacca —«ese bribón», en frase de Bonaparte— era enviado a la fortaleza de Fenestrelle, para que meditara sobre los inconvenientes que tenía el excomulgar a un poderoso Emperador, por el valle del Ródano y Niza, donde una inmensa muchedumbre le aclamó y festejó, Pío VII llegaba por fin, el 17 de agosto, a Savona, pequeña ciudad de la Riviera italiana, a 40 kilómetros de Génova, capital del nuevo departamento de Montenotte.

Sabido es que en la famosa «profecía» llamada de Malaquías, el emblema destinado al pontificado de Pío VII parece extrañamente adaptado a estos trágicos acontecimientos: *Aquila rapax*. El águila rapaz había arrebatado al cordero. Pero, ¿lo había querido verdaderamente? Al saber lo ocurrido, Napoleón envió a Fouché un despacho en el que se declaraba «dolorido de que se hubiera arrestado al Papa». Y añadía: «Es una gran locura.» En numerosas ocasiones afirmó que aquello se había hecho sin sus instrucciones e incluso contra su voluntad. Pero esto es jugar con las palabras; si no había dado formalmente la orden de aprisionar al Papa, había escrito en varias ocasiones a Murat o a Beauharnais fórmulas, a la vez coléricas e imprecisas, que, con bastante claridad, empujaban a aquella decisión. ¿Lo lamentaba verdaderamente? En el momento, indudablemente no. El general de Montholon, en sus *Memorias*, observa con clarividencia: «Todos los sueños del general Bonaparte, todos los proyectos del Emperador en Italia, recibían de la detención del Papa la posibilidad de ser realizados.» Sí, en el instante; pero, ¿y después...?

Conversando un día con Fontanes, Napoleón dijo esta frase, que puede también considerarse profética: «No hay más que dos poderes en el mundo: el sable y el espíritu... A la larga, el sable es siempre vencido por el espíritu.» La sucesión de acontecimiento iba a darle la razón, al menos sobre este punto.

Asuntos canónicos, asuntos matrimoniales

«No quiero que tenga el aspecto de un prisionero», ordenó Napoleón al príncipe Borghese, marido de Paolina, de quien dependía el departamento de Montenotte, fijándole así la conducta que había de tenerse con el Pontífice. Podemos preguntarnos si bromeaba. Porque, durante tres años, Pío VII permaneció en Savona, exactamente en cautiverio, encerrado en el palacio episcopal, aislado casi totalmente del mundo, reducido su servicio a cuatro lacayos y secretarios, sometido de vez en cuando a verdaderas visitas domiciliarias, y, en fin de cuen-

---

suerte haber topado con ese buen hombre de Radet.» Todos estos detalles permitirían suavizar el retrato —en general bastante negro— que los historiadores han trazado del pobre Radet, de no tener también a su cargo cierta carta de tipo innoble, para hacer la corte al Gobierno. En ella habla bastante mal de su prisionero, ridiculizando los dolores abdominales que sufría el Pontífice.

tas, privado incluso de tinta y papel. En tan penosa situación, en que la angustia y el aburrimiento parecían repartirse su corazón,[1] el humillado Soberano Pontífice conservó siempre su férrea energía. El plan de Napoleón era claro: alejado de sus «malos consejeros», sometido a una alternativa sabiamente combinada de muestras de respeto y de presiones, el Papa acabaría por ceder, es decir, por abandonar sus derechos temporales sobre Roma. El prefecto, conde Chabrol de Volvic, se mostró bastante hábil en la gestión que de él se esperaba. Pero fue en vano. Pío VII oponía a todas las propuestas, a todos los argumentos, una firmeza sonriente, frente a la que hasta el más hábil habría de sentirse desarmado. El encierro, la falta de comodidades, la soledad, no herían en lo vivo a aquel anciano benedictino, acostumbrado al claustro. Y el general César Berthier, hermano del futuro mariscal, que dirigía los asuntos materiales de la vida del Pontífice, no podía comprender nada de aquella actitud.

No por ello era menor la inquietud de Pío VII. Antes de ser detenido, presintiendo el hecho, pudo entregar el anillo del Pescador y confiar la delegación apostólica al Cardenal Di Pietro. Cierto número de cardenales pudo permanecer en Italia, dispuesto a reunirse si era necesario. Pero muy pronto la policía imperial se ocupó de aquellas «brújulas de la oposición», como decía Radet, y les «invitó» firmemente a abandonar la ciudad. Los más ancianos y enfermos fueron autorizados a permanecer en Italia, pero otros 32 fueron enviados a Francia, y 29 de ellos llegaron a París, constituyendo así una especie de pequeño Sacro Colegio. Los superiores de las grandes Ordenes religiosas estaban alojados en el Castel Sant'Angelo. Las Congregaciones romanas quedaban sin jefes, ni personal, y la mayor parte incluso sin archivos. La Iglesia aparecía verdaderamente desorganizada y herida en su misma cabeza visible.

Pero lo que Napoleón no había previsto era que la situación creada por él mismo iba a producirle muchos enojos. Por el momento podía parecer que la fidelidad de la iglesia de Francia a su protector resistía perfectamente la supresión del poder temporal del Papa y la detención del Vicario de Cristo. Algunos obispos mostraban claramente su tristeza por el trato inferido a Pío VII. Otros —como Monseñor Champion de Cicé— dejaban entender que la situación podía poner en tela de juicio la unidad misma de la Iglesia, y que en ello había un gran peligro... Pero alguno —¿hay que adivinar aquí la presencia de algún secreto galicanismo?— no protestó contra la expoliación de los territorios pontificios; incluso hubo uno —el desequilibrado Monseñor Lacombe, Obispo de Angulema— que proclamaba «la gran satisfacción de los fieles de la Francia católica» al ver desaparecer la soberanía temporal de los Papas. A los sacerdotes de su diócesis que empezaban a inquietarse, el Cardenal Fesch hacía contestar por medio de su vicario: «Lo ocurrido en Roma no toca más que a lo temporal. El clero de Francia ha sido privado de sus bienes y el Papa de los suyos. Pero la religión no deja por ello de existir como poder espiritual que es. ¡Esperemos y oremos!» Eso se decía pronto...

Efectivamente, el Papa disponía siempre de su poder espiritual. Disponía incluso de un arma bien conocida, la misma de que se había servido Inocencio XI contra Luis XIV: no tenía más que negar la investidura a los obispos nombrados por el Emperador para dislocar, a largo plazo, a la iglesia de Francia. Mas no era precisamente necesario que blandiera ese arma como una espada de hierro: si se le objetaba que, para defender sus intereses temporales, desmentiría su firma negándose a ejecutar una cláusula del Concordato, no tenía más que replicar con una sonrisa dulce que él no negaba nada, pero que, prisionero, separado de toda la Iglesia, se hallaba en la imposibilidad de realizar las consultas canónicas obligatorias acerca de los obispos designados. Napoleón se hallaba cogido en su propia trampa. En cuanto a pasar más allá e imponer a la fuerza a unos obispos no instituidos canónicamente, si el Em-

1. Hay que seguir cada detalle de esta existencia en el hermoso libro de Bernardine Melchior-Bonnet, *Napoleón et le Pape* (París, 1958).

perador quería decidirse a ello, encontraría pocos prelados dispuestos a exponerse al anatema previsto en tales casos por la XXV sesión del Concilio de Trento. Las sedes quedarían, con toda seguridad, vacantes. Y en dos años, diecisiete diócesis se hallaron de esta manera privadas de sus jefes.

Napoleón estalló en violentos ataques de ira. ¡No valía ciertamente la pena ser el dueño de Europa para ser burlado de aquel modo por un viejo testarudo! Acerca de tal cuestión, llegó incluso a extenderse durante tres horas seguidas ante el Consejo de Estado, y en frases tan injuriosas, que sus oyentes estaban aterrados: «¡Si yo hubiera estudiado durante seis meses teología —exclamaba, siempre modesto— hubiera encontrado pronto una solución!» En noviembre de 1809 pensó en reunir una *Comisión eclesiástica* compuesta por nueve teólogos, encargados de encontrar una solución... Figuraban en la comisión, presidida por el Cardenal Fesch, además de adulones como Maury, hombres de grandes méritos como M. Emery y el Reverendo Padre Fontana, antiguo superior general de los barnabitas. Pero el resultado con el que contaba el Emperador no se logró nunca. La comisión declaró que no separaba del homenaje rendido a Su Majestad «el tributo de interés, celo y amor» que exigía la situación del Soberano Pontífice; confirmaba que el Papa, «privado de sus consejeros y sin contacto con la Iglesia, no podía atender a las necesidades de la Catolicidad»; todo lo que el dueño de Francia obtuvo fue una frase ambigua que invitaba al Soberano Pontífice a «no mezclar las funciones del Ministetrio apostólico» con problemas temporales. Era poco, y muy a propósito para poner fuera de sí a un hombre a quien no le gustaba que se le contradijera...

Por si fuera poco, Napoleón se enfrentaba por entonces con otras dificultades religiosas de índole personal. Fundador de una nueva dinastía imperial, no tenía hijos. Toda su obra corría el peligro de no contar con herederos. Por esa razón se le había impuesto la idea —o tal vez le había sido sugerida por Fouché, Talleyrand y todos los «napoleónidas»— de repudiar a Josefina, la esposa estéril, para unirse con una mujer que le diera descendencia. Tras haber vacilado algún tiempo —«¡He aquí que yo mismo caigo en estas suciedades!», exclamaba—, Napoleón se decidió y quiso que el asunto fuera tramitado con rapidez. En el aspecto civil todo fue fácil. Después de haber prevenido a Josefina, en una escena patética, el dueño obtuvo sin dificultad el divorcio por consentimiento mutuo, pronunciado por un Senatus-consulto el 16 de diciembre de 1809. ¿Sería más difícil obtener la anulación del matrimonio religioso? Napoleón se declaró convencido de que no lo sería. «Un matrimonio real —decía— se rompe como un vidrio.» Pero conservaba el recuerdo de la firme negativa opuesta por Pío VII a sus deseos en el asunto del matrimonio de su hermano Jerónimo, y no deseaba en absoluto pedir un favor al cautivo de Savona.

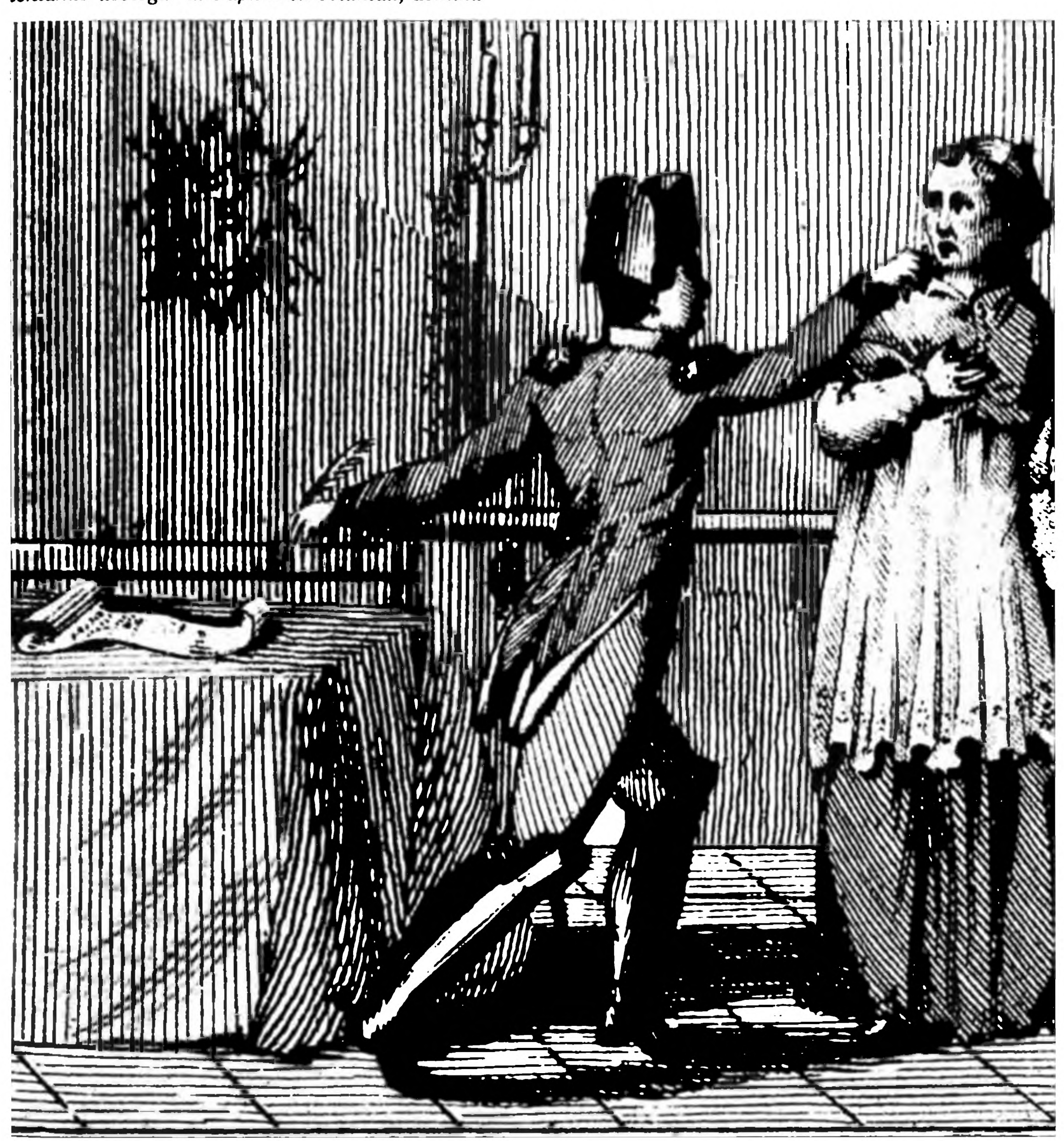
Fue Cambacérès, el «archicanciller», quien halló un medio: someter el asunto a la Oficialidad de París.[1] Hoy la cosa no sería posible: el *Codex Juris Canonici*, en sus cánones 1557 y 1962, reserva formalmente al Papa el derecho de juzgar en tales casos;[2] pero, en 1809, solamente por tradición los divorcios de los soberanos estaban reservados a Roma. Cambacérès reunió, el 22 de diciembre, a los oficiales y promotores de las dos Oficialidades de París, la diocesana y la metropolitana,[3] y les expuso los deseos del Emperador. Los cuatro sacerdotes, espantados al verse cargados con tan grave responsabilidad, invocaron la tradición para intentar pasar la causa a la Santa Sede. A fin de eliminar sus escrúpulos, Cambacérès consultó a la Comisión eclesiástica, la cual, tras largas tergiversaciones, y a pesar de la negativa de Fesch

1. La puntualización de este problema tan controvertido se halla en la tesis de Derecho canónico, verdaderamente magistral, del abate Louis Grégoire: *Le divorce de Napoleón et de l'Impératrice Joséphine* (París, 1957).

2. Es decir, cuando se trataba de Jefes de Estado y de personalidades reales.

3. Sabido es que las causas de nulidad de matrimonio son obligatoriamente susceptibles de apelación cuando el primer juicio es favorable a la anulación. La segunda sentencia debía ser dictada, entonces, por la oficialidad metropolitana.

Si esta bofetada de Napoleón a Pío VII, en el curso de la dramática entrevista de Fontainebleau (1813) pertenece a la leyenda, el despotismo imperial, intentando doblegar al Papa a su voluntad, domina toda la historia de la Iglesia durante el Primer Imperio. Grabado de Charles. Sección de Estampas. Bibliothèque Nationale.



y Emery, declaró competente a la oficialidad parisiense.

El asunto no se dilató. No se interrogó siquiera a Napoleón ni a Josefina. El 6 de enero cuatro testigos, el Cardenal Fesch, Talleyrand, Berthier y Duroc, firmaron las declaraciones escritas. Tres días después, la Oficialidad diocesana declaraba nulo el matrimonio, y el día 11, la Oficialidad metropolitana confirmaba aquella decisión. Nunca se había visto a aquellos tribunales, conocidos por su prudente lentitud, dar curso en cinco días a semejante asunto. Dos causas de nulidad habían sido invocadas: defecto de forma, en primer lugar —al casar en las condiciones clandestinas, que conocemos, a Napoleón y Josefina, Fesch había pasado los límites de sus facultades como Gran capellán—; en todo caso, no tenía el derecho de sustituir al párroco, cuya presencia es obligatoria desde el Concilio de Trento. Por otra parte, Napoleón había dado un «consentimiento simulado», y el defecto de consentimiento es, efectivamente, caso de nulidad (es verdad que casi nunca se invoca este impedimento, más que cuando se trata de menores o de jóvenes indefensas). Canónicamente, todo estaba en regla, y el mismo M. Emery, que nada tenía de lacayo del poder, declaró: «Me inclino a creer que, por parte del tribunal eclesiástico, todo ha sido según las reglas.»

Cuando supo el asunto y la decisión, Pío VII no dio muestras del vehemente disgusto que podía esperarse de él. Formuló reservas, declaró que «los principios de la Iglesia habían sido subvertidos», y afirmó incluso que «el acta debía ser aprobada por el Papa». Pero no fulminó la protesta que algunos esperaban. Sin duda alguna, recordando la conversación que había tenido con Josefina la víspera de la Coronación, el Papa tenía acerca de la cuestión un parecer que prefería mantener secreto.[1] El verdadero problema no consistía, pues, en saber si el primer matrimonio de Napoleón era o no nulo, sino si las oficialidades de París tenían competencia para decidirlo. «El asunto es muy importante —decía el Papa—, puesto que decide acerca de la legitimidad de la prole.»

Ahí estaba, desde luego, el punto crucial. Aun antes de haber obtenido el divorcio, Napoleón se había fijado en María Luisa, la hija de Francisco II de Austria, el vencido en Wagram, y éste, de quien decía su ministro Metternich que «tenía las entrañas hechas de Estado», había aceptado entregar su hija a quien los diarios vieneses llamaban, aún el día anterior, «el ogro». Las negociaciones fueron fáciles. Monseñor Sigismundo Antonio von Hohenwart, Arzobispo de Viena, que al principio había mostrado repugnancia, cedió ante las seguridades del Cardenal Fesch de que todo estaba en regla, y bendijo personalmente, por procura, la nueva unión.[1] El 2 de abril de 1810, el Cardenal Fesch se dirigió al Louvre para recibir el consentimiento del esposo, de la misma manera que, seis años antes, recibiera otro... Pero cuando el omnipotente Emperador entró en el salón Cuadrado enrojeció de cólera. Habían sido dispuestas 27 sillas para los cardenales presentes en París, y sólo doce habían respondido a la invitación. Advertidos por Fouché de que les iría mal si no acudían a la ceremonia matrimonial, quince de ellos —con Consalvi al frente—, se habían negado. «¡Estúpidos! —se burló Napoleón—; ya sé a dónde quieren llegar, protestar contra la legitimidad de mi descendencia y destrozar mi dinastía.» Fouché tubo buen trabajo —al menos así lo asegura él mismo— en evitar que los hiciera fusilar. Pero el 4 de abril, en la gran recepción de las Tullerías, dada en honor del matrimonio de Napoleón, hizo a los refractarios una de esas escenas en público cuyo secreto poseía, y los dejó en la puerta. En vano el ministro de Cultos, Bigot de Préameneu, trató de lograr de ellos una carta de disculpa

1. Por otra parte, sabía que la futura esposa de Napoleón sería María Luisa de Austria y, en algunas de sus declaraciones, dejó entender que esperaba que la influencia austríaca guiaría al Emperador a reanudar el buen acuerdo entre él y la Iglesia.

1. Detalle curioso y que nos muestra hasta qué punto Napoleón menospreciaba a su suegro: para representarle en la ceremonia, envió a Berthier, príncipe de Wagram, cuyo nuevo título debía recordar a Francisco II tristes acontecimientos.

al día siguiente. Los valerosos «porporati» fueron privados inmediatamente de sus bienes, de sus pensiones y de las insignias de su dignidad. Dos meses después fueron enviados a provincias en residencia forzosa; Consalvi fue conducido a Reims. Y como les estaba prohibido llevar en adelante la púrpura, fueron llamados los *Cardenales Negros*.

La misma noche de la célebre recepción de la que habían sido expulsados los cardenales, Metternich, representante del Emperador de Austria, brindó públicamente por el nacimiento del *Rey de Roma*. Eso era anticiparse a la naturaleza; pero también, políticamente, era comprobar un hecho. El Senatus-consulto del 17 de febrero acababa de anunciar que Napoleón iba a «reunir los fragmentos del Imperio de Occidente, reinando sobre el Tíber como sobre el Sena, y haciendo de Roma, hasta entonces cabeza de un pequeño Estado, una de las capitales de un gran Imperio». El título de Rey de Roma quedaba expresamente reservado al futuro heredero del trono. Francisco II no veía inconveniente alguno en el sometimiento del poder pontificio por parte de su nuevo yerno: josefismo y galicanismo habían nacido para ponerse de acuerdo. Y la buena María-Luisa —Luisa la Piadosa, como se la llamaba en Viena— se sentía demasiado dichosa de compartir el trono de San Luis, demasiado enamorada de su «ogro», para emitir la menor protesta. El 20 de marzo de 1811 nacía el Rey de Roma. El 9 de junio, después del bautizo, Napoleón repetía públicamente sus proyectos acerca de la Ciudad Eterna, que no pertenecía ya al Papa, sino al niño recién nacido y a su glorioso padre. «Ahora comienza la más bella época de mi reinado», exclamó entusiasta. Y lo creía.

El Gran Imperio y la resistencia de los católicos

1810-1811: años de evolución. Napoleón, en apariencia, llegaba al ápice del poder. El Imperio francés, tras haberse incorporado a Holanda, el Valais, las orillas alemanas del Mar del Norte y los Estados del Papa, además del Piamonte, Bélgica y la ribera izquierda del Rhin, legadas por el Consulado, no contaba con menos de 130 departamentos. Pero la acción de Napoleón llegaba también más allá de sus fronteras: a los países directamente sometidos a su autoridad, el Reino de Italia y las provincias de Iliria, a los Estados de sus parientes próximos, los «napoleónidas», como el Reino de Nápoles, de Westfalia, de España, o los grandes ducados de Berg y Toscana; a los Estados «protegidos» por él: Cantones helvéticos, Confederación del Rhin,[1] gran ducado de Varsovia, e incluso a los Estados aliados como Dinamarca, Prusia, Rusia y Austria: lugares todos en los que la influencia de las ideas francesas producía profundas transformaciones, como la abolición de privilegios, la introducción del Código Civil, etc.... ¿Cómo no iba a ceder a la tentación de la *hybris*, de la desmesura, el hombre que detentaba tan inconcebible poder? ¿Cómo no iba a creerse encargado por Dios para rehacer a Europa según sus planes? ¿Cómo no iba a considerar al Papado como una especie de dependencia de aquel prestigioso poderío? Y Napoleón soñaba con instalar al Papa en París, que se convertiría en capital espiritual tanto como temporal, y en la que una basílica mayor que la de San Pedro se convertiría en catedral de la catolicidad...

Pero allí estaban los peligros mortales que, día a día, conducirían a Napoleón al abismo. Inglaterra luchaba siempre, irreductible; la flota francesa ya no existía, hundida en Trafalgar; las últimas victorias, por brillantes que fueran, habían tenido que ser pagadas muy caro; en España la guerra proseguía, despiadada; los aliados no se mostraban ya seguros, y menos que ninguno el Zar de Rusia. Casi por todas partes, en aquella Europa sojuzgada, entraba en acción una terrible resistencia: nacional, liberal y católica, formada por todos los que no perdonaban al dueño el haber subyugado a sus países, aniquilado las libertades cuyo

1. Westfalia y Berg formaban parte de ella.

mensaje llevara por todo el mundo la Francia revolucionaria, y mantenido al Papa humillado y cautivo.

En la misma Francia, la resistencia católica, insignificante después de la firma del Concordato y, sobre todo, desde el fin de Cadoudal, se reanudó con la ruptura entre el Gobierno napoleónico y el Papa.[1] La Bula que fulminaba con la excomunión a los expoliadores de Roma no fue, evidentemente, difundida en Francia por medios oficiales: la policía había tenido buen cuidado de evitarlo. Los obispos, que se empeñaban en mantener el acuerdo entre el Trono y el Altar, se abstenían de darla a conocer a sus fieles. Al contrario, seguían pidiendo oraciones por Napoleón, ya que no se le aludía nominalmente en la Bula; y esa interpretación acomodaticia era admitida por el mismo Cardenal Pacca. Pero no por ello dejó de circular, y rápidamente, el documento vengador en toda Francia, primero en copias febriles, transmitidas de mano en mano; después, desde agosto de 1809, impreso clandestinamente. La policía de Fouché, furiosa, comprobaba su presencia lo mismo en los salones del barrio de Saint-Germain que en las más apartadas provincias. Nunca se supo que el mismo M. Emery la había hecho transcribir y había dado un ejemplar al abate Juan María de La Mennais —hermano de Felicidad—, que la difundió por toda la Bretaña.

¿Quién era culpable? La policía acusó primero a los miembros de la Congregación, en cuyas casas hizo estériles pesquisas. Después, a los afiliados de la Sociedad del Corazón de Jesús, animada por el inaprensible Padre de Clorivière, entre los que tampoco halló lo que buscaba. El primer responsable parece haber sido el joven Mateo de Montmorency que, hallándose, en julio de 1809, en Aix-les-Bains tomando las aguas, y habiendo sabido el paso del Papa hacia Saboya, se precipitó a Montmélian y no logró acercarse a Pío VII, pero sí hablar con los de su séquito, que le dieron una copia de la Bula, que fue llevada a París por su primo Eugenio, escondida en una de sus botas. Cuando la policía hubo disuelto la Congregación y la Sociedad del Corazón de Jesús, un grupo de jóvenes nobles, católicos fervientes, decidió constituir una especie de orden militar, de pelotón de vanguardia de la Congregación, llamada los *Caballeros de la Fe*, para defender la causa de la Iglesia, que, por supuesto, no separaban de la de la realeza legítima. Entre aquellos jóvenes cruzados los más notables eran Berthier de Sauvigny, Alexis de Noailles, J. Franchet d'Esperey, los Polignac y los Montmorency. Estos hombres debían llevar a cabo, hasta el fin del Imperio, una actividad clandestina que la policía no logró impedir.

Con todo, sucediéronse las detenciones. Alexis de Noailles, por ejemplo, fue encarcelado, como D'Astros. La madre de Soyecourt, la célebre carmelita, convicta de haber difundido la Bula, fue puesta en residencia vigilada en Guisa. Las medidas coercitivas iban a hacerse cada vez más rigurosas. Lo que no impidió a los católicos ser cada vez más hostiles al régimen. Celebrábanse novenas, en pleno París, para pedir la liberación del Papa. Vendíanse a ocultas toda clase de objetos con su efigie. En Angers, desde el púlpito, un canónigo recordaba la lección de la historia: que todos los gobiernos que se han mezclado en los asuntos de la Iglesia han terminado por hundirse. En Estrasburgo, el capellán del liceo, obligado a celebrar la fiesta de *San Napoleón*, hablaba durante hora y cuarto... de la Virgen María. En Dijon, un anciano sacerdote que debía celebrar el aniversario de Austerlitz, exclamaba: «¡Que la lengua se me pegue al paladar si alguna vez alabo en presencia del Salvador de los hombres el arte de destruirlos!» En el Jura, a comienzos de la campaña de Rusia, los fieles de una parroquia, reunidos para festejar, por decreto, las victorias de la *Grande Armée*, en lugar de un *Tedéum* entonaron el *De profundis*.[1]

Esa efervescencia, indudablemente, no po-

1. La *Pequeña Iglesia* (cfr. más arriba) conoció entonces un retoño de influencia.

1. En Obernai, en el Bajo Rhin, la policía se ensañó con un grupo de piadosas mujeres que comulgaban regularmente por el Papa: esas comuniones fueron consideradas sediciosas.

nía en peligro al régimen imperial, pero no era menos significativa e inquietante. Tanto más que, fuera de las fronteras francesas, la actitud era análoga, si no más viva todavía. En Bélgica la oposición había comenzado en 1802, después de la promulgación de los Artículos orgánicos: el administrador diocesano de Namur, Stevens, conocido en todo el país por sus aventuras heroicas de sacerdote refractario,[1] se puso frente a los Artículos orgánicos y se dedicó a la guerrilla, desafiando a toda clase de policías. Seguíale un determinado número de sacerdotes, contra los que el Arzobispo de Malinas, Monseñor de Roquelaure, pidió el apoyo del brazo seglar. La situación empeoró después de la invasión de los Estados Pontificios y la deportación del Papa. La Bula de excomunión —o, mejor dicho, un ejemplar apócrifo en el que Napoleón aparecía nombrado personalmente—, llevada a Bruselas por Enrique de Mérode, fue difundida por todas partes, indignando a la mayoría de los católicos fieles. En numerosas parroquias, los párrocos se negaron a celebrar las victorias francesas, como se les ordenaba, y a rezar por el excomulgado. El viaje de Napoleón y María Luisa a Bélgica no hizo más que agravar la situación. El nuevo Arzobispo de Malinas, Monseñor de Pradt, adicto al Emperador, reclamó medidas policíacas contra los sacerdotes rebeldes. Pero la malicia belga se encarnizó gozosamente contra los «carmagnoles», los párrocos y obispos sometidos, multiplicando sus canzonetas, panfletos y «zwanzes». Incluso algunos prelados que habían tratado de arreglar las cosas se pasaron a la oposición. En Namur, Monseñor Pisani de La Gaude declaraba públicamente que «las victorias no son para los vencedores una prueba perfectamente segura de la protección del Cielo»; en Gante, Monseñor de Broglie se negaba a hacer leer en los púlpitos una circular acerca del reclutamiento, e invitado a celebrar el futuro nacimiento del Rey de Roma, limitóse a pedir al Señor que indujera a Napoleón «a corregir los defectos» de su carácter.[1] Mientras tanto, constituíase una organización clandestina para socorrer a los «Cardenales Negros», víctimas de la tiranía.

No era mejor la situación en Italia. En aquel país, y sobre todo en Roma, la detención del Pontífice podía agitar las conciencias. Antes de partir para el exilio, Pío VII había tenido tiempo de dirigir a los obispos una circular en la que prohibía a los fieles «prestar juramento en términos indignos», aceptar funciones y puestos «que tendieran inmediatamente a sostener o afirmar al nuevo Gobierno en el ejercicio de su injusto poder» y participar en los *Tedéum* en honor del régimen: en lo demás, recomendaba la sumisión pasiva. Sus instrucciones fueron obedecidas en gran parte. Sobre todo en Roma, cuando se vio a los cardenales perseguidos, las Congregaciones suprimidas, muchos prelados y superiores de Ordenes reli-

1. Corneille Stevens (1747-1828). Personaje bastante extraordinario, de una audacia a toda prueba, especie de guerrillero —vicario general de Namur «sede vacante»—, supo burlar a la policía durante la Revolución. Al principio, estuvo de acuerdo con Bonaparte, cuando éste hablaba de lograr la paz religiosa, y aceptó el Concordato. Pero los Artículos orgánicos le parecieron inadmisibles y mucho más aún la reintegración de los antiguos juramentos y la dimisión forzosa de los obispos fieles. Así pues, volvió a la clandestinidad, imprimió folletos que difundió a millares, celebró reuniones, sobre todo, en la región de Wavre. Su resistencia ha sido a veces asimilada a la de la «Pequeña Iglesia», aunque el «Stevinismo» fuera más contrario a los Artículos orgánicos que al Concordato mismo. Hay, sin embargo, en Bélgica algunos elementos anticoncordatorios que dicen proceder simultáneamente del «Stevinismo» y de la «Pequeña Iglesia». En 1927, al frente de un folleto polémico en el que un «Stevinista», Félix Wijverkens respondía al *Essai historique sur le Stevenisme* de J. Van den Weghe, podíase leer una cita de «Mons. de Thémines, obispo legítimo de Blois». (Cfr. un resumen en «Corneille Stevens», por el canónigo J. Soille, Gembloux, 1957.)

1. Fue ésta la ocasión de una bella frase. Furioso, Napoleón gritó al obispo: «¡Yo os he hecho obispo! ¡Os he hecho mi capellán! ¿Qué seríais sin mí?» A lo que contestó Mons. de Broglie: «Sire, yo sería Príncipe.» Efectivamente, pertenecía a la célebre familia dos de cuyos miembros se sientan hoy en la Academia Francesa.

giosas arrestados, y cuando hubo que prestar el juramento, se produjo —en todos los sectores— una fuga general de funcionarios; y la «Consulta», para hacer obedecer sus órdenes, tuvo que reclutar ante todo agentes que las ejecutaran.

Pero no se trataba de una resistencia unánime. Las autoridades francesas hallaron aliados entre los ambiciosos, los venales y los menos valientes. Así el duque Braschi, sobrino de Pío VI y personaje poco estimable,[1] aceptó presidir el Senado romano. También se unieron algunos obispos, unos por resignación, otros por interés. Con todo, fueron raros los que, como Monseñor Buschi, de Ferentino, pidieron a todos los apóstoles que ayudaran en sus luchas al nuevo César. También muchos sacerdotes demostraron entusiasmo por el nuevo dueño omnipotente, como el canónigo Muzio, en Roma, que pedía las divinas bendiciones para el augusto vientre de María Luisa y para «su fruto, de tanto valor». Entre aquellos *colaboradores* contábanse también los jansenistas y jansenizantes, siempre hostiles al Papa y a su poder temporal: en el Capítulo de Savona había bastantes, igual que entre el clero de Génova, que hicieron las más sorprendentes declaraciones: en Turín, el abate Tardy, filojansenista notorio, era un verdadero agente francés encargado de vigilar al clero de Piamonte. Cuando llegó la orden de enseñar los Cuatro Artículos de 1682 en los seminarios, algunos obispos, imbuidos de las ideas de Pistoya, ¡declararon que no habían esperado a eso para hacerlo!

Esas alianzas, más o menos interesadas, no arrastraban la opinión pública que, desde la primera campaña de Italia, y sobre todo en el pueblo sencillo, se mostraba hostil a los franceses. La administración francesa, sin embargo, era excelente: más tarde, el cardenal Consalvi le rendiría su homenaje. En todas partes ponía orden en un país que lo necesitaba bastante, mejoraba los caminos, la limpieza de las calles, los servicios públicos; vigilaba la higiene e introducía la vacuna; emprendía grandes obras, por ejemplo, en las marismas y en las zonas pantanosas Pontinas. En Roma, el Prefecto —conde Camilo de Tournon, aristócrata adherido al Imperio— hacía descombrar el Coliseo, los Foros y el Palatino, restaurar el Panteón y realizar en San Pedro enormes trabajos que salvaron la basílica, amenazada en sus fundamentos; [1] al mismo tiempo, por orden suya, Valadier creaba el admirable jardín del Pincio y daba a la Piazza del Popolo la noble ordenación que tiene todavía. De haber contado con más tiempo, hubiera abierto una avenida monumental desde San Pedro al Tíber: la misma que Mussolini había de hacer, la Via de la Conciliazione. Pero nada de eso bastaba para amansar al pueblo. Como tampoco las suntuosas fiestas del Gobernador Sextius de Miollis lograban unir a los franceses al Mundo negro.[2] «¡Somos esclavos, pero esclavos furiosos!» —exclamaba el joven Alfieri—. Nacía el sentimiento patriótico, unido a la fidelidad religiosa: cosas ambas que alimentaban una oposición que había comenzado hacía años, pero que se hizo más vigorosa a medida que el astro napoleónico descendía.

Las cosas empezaron con planfletos clandestinos, epigramas fijados en el mármol de Pasquino, canciones y burlas. De mano a mano pasaba una frase latina: *Neminis Amicus Princeps Omnium Latronum Ecclesiae Oppresor Neronis Emulus*: el acróstico decía claramente a quién se refería. En las paredes, podíanse leer los célebres versos en que Dante flagela el atentado de Anagni. Y en las calles las gentes se hacían esta pregunta unos a otros: «¿Es verdad que todos los franceses son ladrones?» —a lo que se respondía—: «No todos, pero sí *buena parte*» (en italiano: *buona parte*, componía el apellido de Napoleón). En Florencia, ante la catedral, un individuo golpeaba cada mañana un desgraciado gallo que debía apreciar bien poco el valor simbólico que se le atribuía. En Génova, un predicador, haciendo el

1. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

1. E hizo poner también los pararrayos que hay aún.

2. A la recepción dada para celebrar el nacimiento del Rey de Roma asistieron sólo 400 de los 1 500 invitados.

panegírico de un santo, gritaba: «¡Era una paloma, y no una de esas águilas que devoran a los pueblos!» Menos grato era otro episodio: al pie del pequeño elefante de la plaza de la Minerva, en Roma, apareció una mañana un desgraciado perro vestido con un uniforme francés y decapitado.

Desde 1811 se organizó una verdadera resistencia armada, curiosa mezcla de elementos católicos guiados por sus párrocos, bandoleros de caminos, conducidos a veces por desertores del ejército de ocupación, y miembros de la sociedad secreta, más o menos francmasónica, la Carbonería que sobre todo prosperaba en Nápoles, bajo el indolente régimen de Joaquín Murat. Las detenciones en masa (fueron aprisionados más de 600 sacerdotes) no cambiaron en nada la situación. La movilización, la odiada *leva,* acabó de suscitar el furor popular. Los sacerdotes sumisos al ocupante fueron maltratados, perseguidos y a veces asesinados. A partir de 1812 se recrudeció en casi toda Italia una especie de guerra de España en pequeño, para cuyo apaciguamiento se hubiera necesitado todo un ejército.

También fue considerable la resistencia a Napoleón en los países germánicos; al llamamiento de Arndt y sobre todo de Fichte, autor del *Discurso a la Nación Alemana* (1808), sostenido por los maestros de la Universidad de Berlín y animado por sociedades secretas como la *Tugendbund* (Liga de la Virtud), constituyóse un movimiento nacional que permitió al Rey de Prusia resucitar su país y que, en toda Alemania, hizo nacer —en frase del mismo Napoleón— «mil Vendées». Los católicos tomaron parte en el movimiento, igual que los otros, por más que el alto Episcopado se mostrara bastante complaciente para con el vencedor: así el célebre Dalberg, Arzobispo de Ratisbona, que se hizo nombrar gran duque de Francfort. Pero no se combatía por razones religiosas, aunque hubo una excepción. En el Tirol, cuando el marqués de Montgelas, ministro de Baviera, suprimió, *motu proprio,* todas las ceremonias del culto católico: procesiones, entierros...,[1] los campesinos tiroleses, «tras haber probado todas las formas de representación respetuosa ante Maximiliano, para que se retirara aquel decreto impío y liberticida», se sublevaron en masa. Dirigidos por el hospedero Andreas Hofer, un gigante de larga barba negra, que se reveló como extraordinario jefe de guerrillas, llevaron adelante una guerra local de emboscadas, cuya eficacia hubieron de reconocer muchos jefes franceses.[1] Se terminó con la prisión del jefe, debido a que dos miserables se dejaron comprar y lo traicionaron. Hubo que atarlo a unas parihuelas para llevarlo al Cuartel General y fusilarlo.

Pero de todas las resistencias que los católicos opusieron a la tiranía imperial, la más terrible —y también la más atroz, al mismo tiempo que la más admirable— fue la de los españoles. En cuanto en mayo de 1808 Napoleón separó de Madrid a la vez al viejo Carlos IV y a su hijo Fernando VII para instalar en aquel trono a su hermano José, prodújose una sacudida de rebelión en el pueblo, animado por tres sentimientos: la fidelidad dinástica, el patriotismo y la fe religiosa. Esta última servía en cierto modo de lazo de unión a los otros dos. A los ojos del clero, tan influyente y poderoso en la Península, los franceses eran los herederos de los filósofos ateos y de los terroristas perseguidores, y Napoleón, el hombre que había despojado al Papa. El Dos de mayo estalló la revuelta en Madrid. Sin duda alguna, en el terreno militar, Napoleón pudo restablecer en seguida la situación; tras la capitulación francesa de Bailén (21 de julio de 1808), su intervención (noviembre de 1808-enero de 1809) le permitió restablecer a José en Madrid. Pero España no estaba vencida; la resistencia de Zaragoza (febrero de 1809), que no cayó sino después de una encarnizada lucha en las calles durante veintitrés días, mostró bastante que el orgulloso pueblo que otrora reconquistara su tierra al árabe, estaba muy lejos de someterse. La Guerra de España iba a durar cinco años.

Desdichadas medidas acabaron por hacer

1. Desvernois, *Mémoires*, p. 367.

1. Cfr. los *Souvenirs*, de Comeau, pp. 400-401 y las *Mémoires*, del coronel Combe, páginas 50-56.

del clero español el alma de la resistencia. Un decreto suprimía la Inquisición, pero otro abolía las Ordenes religiosas monásticas y mendicantes, y otro anulaba el tradicional derecho de asilo en las iglesias; otro más, ponía fin al «privilegio de clerecía» que reservaba a los tribunales eclesiásticos el derecho de juzgar a los clérigos. Junto a eso, las autoridades francesas hacían abrir en las grandes ciudades logias de francmasonería. Todo ello era bastante para que *Pepe Botella* —con este remoquete se llamaba al Rey José— y todo su clan parecieran la encarnación de Satanás y su corte infernal.

«—¿Quién ha entrado en España?, preguntaba un catecismo que circulaba por doquier. —La segunda persona de la trinidad demoníaca. —¿De quién es hijo Napoleón? —Del pecado. —¿Qué son los franceses? —Antiguos cristianos convertidos en herejes. —¿Es un pecado matar franceses? —No: al contrario. Es adquirir grandes méritos.» De esta manera, la lucha por la libertad se convertía en guerra religiosa. El canto de los guerrilleros tenía por estribillo esta copla:

La Virgen del Pilar dice
que no quiere ser francesa...

Los sacerdotes tomaron personalmente la dirección de la revuelta: así el canónigo Baltasar Calvo, el Padre Rico, de Valencia, el Padre Gil, de Sevilla, el Padre Puebla, de Granada; el Obispo de Santander, Monseñor Menéndez, de Luarca. En Zaragoza, la resistencia fue dirigida por Dom Basilio, que se convirtió en figura legendaria. Al frente de una banda de guerrilleros, el Cura Merino, de Burgos, «negro como un topo, con el rostro y los dedos velludos y el pelo que le salía incluso de entre las uñas», sobresalió en cuestión de emboscadas. El heroísmo católico de la Vendée volvía a hallarse en España, extendido a toda una nación.

Tal fue aquella «guerra de España», de la que Napoleón diría que fue para él el comienzo del fin. En vano los funcionarios franceses se dedicaron a deportar a los sacerdotes sospechosos; aquellos míseros convoyes de hombres descalzos, atados por grupos detrás de las carretas, al llegar a Francia no hacían más que suscitar piedad entre las poblaciones e indignar a los católicos. Además, por cada sacerdote arrestado, levantábanse diez dispuestos a combatir. El clero español encarnaba entonces de veras el alma del pueblo. Mucho más que los ejércitos regulares, más que las tropas inglesas atrincheradas en Portugal, en las inexpugnables líneas de Torres-Vedras, fueron ellos, los sacerdotes españoles, quienes prepararon la victoria. Admiraríamos sin reservas a aquellos hombres y sus luchas si, con demasiada frecuencia, olvidando su carácter sacerdotal, algunos de ellos no se hubieran mezclado en los horrores que no puede excusar el furor del combate: prisioneros enterrados vivos, o quemados en agua hirviente, o despedazados; niños franceses abiertos en canal delante de sus padres,[1] tránsfugas españoles desollados vivos. Mancha sobre una página de gloria..., aunque atizada por el invasor igualmente feroz. Pero no por ello la España católica dejaba de dar al mundo una lección de fidelidad y heroísmo que en todas partes inflamaba las esperanzas de los pueblos esclavizados.

Más lejos que Luis XIV

El cautivo de Savona, sin embargo, seguía manteniéndose firme. Totalmente separado de la Iglesia, no recibía más que de su fe, de su certeza de sufrir por la causa de Dios, la fuerza necesaria para resistir a la presión de que era víctima y a sus propias angustias. Hablaba siempre con afecto de Napoleón. «El hijo es un poco revoltoso, pero es siempre el hijo.» Sobre los dos puntos esenciales, permanecía inconmovible. Nunca aceptaría renunciar a las tierras de la Sede apostólica. «El Emperador puede partirnos en pedazos, pero Nos no podemos dar lo que pertenece a la Iglesia.» Y en cuanto a conceder

1. La «Junta suprema» que dirigía la guerra reconoció esos horrores y, para ponerles fin, ofreció una prima por cada prisionero francés que fuera entregado vivo.

la investidura a los obispos nombrados por el excomulgado, ni siquiera se planteaba la cuestión. En numerosas ocasiones se intentó doblegarle: así cuando el embajador de Austria, Lebzeltern, se dirigió a Savona para ofrecerle los buenos oficios de su Gobierno; o cuando el Cardenal Caprara hizo alusión en una carta a un posible peligro de cisma; o mediante los cardenales Spina y Caselli, negociadores del Concordato. A todos contestó Pío VII con tranquila energía que no abandonaría nunca sus derechos en provecho de un hombre culpable de tantas violencias para con la Iglesia.

La situación religiosa se agravaba a ojos vistas. El cierre de conventos en Italia no podía hacerse más que *manu militari*. Las consignas de resistencia salidas de Savona eran bien obedecidas. ¿De qué servía enviar más allá de los Alpes a obispos, prelados y canónigos italianos, si, por confesión de la misma policía, aquellos proscritos, lo mismo que los «Cardenales Negros», eran objeto, en Francia, de mil señales de respeto y admiración? Además, la cuestión de los obispos designados, pero no instituidos, se planteaba cada vez de manera más enérgica. El Cardenal Maury sugería recurrir a los mismos procedimientos de que ya se sirviera Luis XIV; los obispos serían «administradores capitulares» en tanto llegaba la investidura pontificia; pero Bigot de Préameneu pensaba que el clero acogería mal la medida y que los mismos prelados designados no obedecerían más que con «extrema repugnancia».

Napoleón resolvió intentar la prueba de fuerza. Ordenó a cierto número de obispos nombrados que fueran a tomar posesión de sus sedes. En todas partes fue tal medida la ocasión de desgraciados incidentes. En Florencia, D'Osmond, antiguo Obispo de Nancy, que había procedido con prudente lentitud en llegar a Toscana, se encontró con un clero —y el Capítulo al frente— dispuesto a resistir; habiendo la gran duquesa Elisa convocado al teólogo Muzzi para que apaciguara los ánimos, oyó cómo éste le contestaba con insolencia que la teología no era asunto de mujeres; y cuando ella le amenazó con la prisión, el teólogo le volvió la espalda, exclamando: «¡Iré a este paso!». En Lieja, el viejo vicario general Henrard se dejó intimidar y aceptó el recibir al nuevo Obispo Léjéas, por más que todo el clero se ocultó a la llegada del intruso. En Bois-le-Duc, en Holanda, las manifestaciones fueron tan violentas, que hubo que deportar a los opositores. En Malinas, Monseñor Pradt, sospechoso de ambición, a quien el mismo Napoleón trataba de carne de horca, no logró en principio que el Capítulo le reconociera; más hábil que los otros, se mantuvo a fuerza de dejar que sus vicarios generales firmaran las actas oficiales.

El asunto tomó su peor aspecto en París precisamente. Habiendo muerto el viejo Cardenal Belloy, hubo que reemplazarlo. Napoleón, tras haber vacilado durante ocho meses, ofreció la sede a su tío Fesch, quien no se dio prisa alguna en aceptar. ¿No era superior a París la sede de Lyón, primada de las Galias? ¿Tenía derecho, como heredero de San Ireneo, a abandonar las riberas del Saona? Tal vez lo hiciera si se le permitía conservar Lyón aun cuando fuera a París... Finalmente, irritado, Napoleón invitó a su tío a decidirse; y éste, que no había dado largas al asunto más que para ver cómo irían las cosas en Roma, escarmentado definitivamente y resuelto a no enredarse más con el Papa, se negó. Entonces, el Emperador llamó a un hombre de cuya aceptación nadie dudaría: Maury,[1] «Bien, Cardenal —le dijo—, ¿qué haríais si os nombrara Arzobispo de París?» El viejo defensor del Rey tuvo que sentarse por la emoción. Al día siguiente, 15 de octubre de 1810, el hijo del remendón de Valréas se dirigió a tomar posesión del Arzobispado de París. Ni su aspecto, ni su actitud,[2] ni su pasado parecían hechos para seducir a los parisienses. Por formal imposición del Gobierno, el Capítulo aceptó recibirle como «administrador capitu-

1. Preténdese que la idea de llamar a Maury se la procuró un juego de palabras. Fesch le habría dicho: «potius mori!» («antes morir» — mori — maury).

2. La duquesa de Abrantes lo ha pintado así: «Su rostro era desagradable hasta el exceso; una cabeza cuadrada con una frente de inmensa capacidad... dos ojos pequeñísimos... una nariz respin-

lar» de la diócesis, pero se las arregló en toda ocasión para hacerle sentir la falsedad de su situación. Y Napoleón tuvo que repetir una y otra vez que el Cardenal era, a sus ojos, el Arzobispo y que debía ser tratado como tal. A pesar de todo, Maury no fue admitido mejor por los canónigos.

La querella evolucionó hacia el drama. La resistencia al falso Arzobispo era conducida por un vicario capitular, el abate D'Astros, el mismo que había redactado el *Catecismo imperial*, pero a quien había hecho volver sobre sus pasos la actitud del Emperador para con el Papa —sin hablar de la decepción sufrida por no haber sido suficientemente recompensado—. Este hombre condujo a Maury a una guerra de sacristía del mejor estilo, censurándole cada vez que se permitía decir «mis grandes vicarios» o utilizar en cualquier ordenanza la fórmula del juramento *«mihi et successoribus meis»*, propia de los verdaderos obispos. Peor fue aún cuando llegaron a París, procedentes de Savona y traídos clandestinamente, los dos Breves firmados por Pío VII, ya enseñado por la experiencia: uno de ellos declaraba que los administradores capitulares nombrados por el Gobierno no eran más que usurpadores; el otro hacía a Maury, personalmente, los más vehementes reproches. La policía se adueñó de correspondencia dirigida a D'Astros e hizo una pesquisa en su propia casa, hallando los Breves del Papa contra el Arzobispo. Estaba allí, sin duda alguna, el centro de una red de resistencia, en la que intervenían numerosos «Cardenales Negros». D'Astros fue arrestado y conducido a Vincennes, donde permaneció olvidado por tres años; algunos de sus «cómplices» fueron sometidos a residencia vigilada o encerrados en Fenestrelle.

Pero eso no resolvía la cuestión de las investiduras episcopales. Tras haber ofrecido, en vano, a Consalvi y a otros «Cardenales Negros», el dar la investidura en lugar del Papa, a cambio de la libertad, Napoleón intentó una nueva operación. Resucitó, en enero de 1811, la «Comisión eclesiástica», presidida por Fesch, en la que figuraban, además de los cardenales Maury y Caselli, cinco obispos «seguros» y M. Emery. Napoleón preguntó a ese Consejo quién tenía canónicamente facultad de dar las investiduras y dispensas que negaba el Papa. Los cardenales y obispos reunidos no se atrevían a ponerse públicamente frente a la Santa Sede. Nuevo descontento. Napoleón acudió personalmente a conminar a la Comisión a que diera su parecer. Aquélla fue la ocasión de una escena que se haría célebre. Tras haber hablado, durante una hora, contra Pío VII, el Emperador se volvió de pronto hacia el anciano y menudo sulpiciano que, como los demás, le escuchaba en silencio, pero en cuyo rostro podía leerse la reprobación, y le dijo: «M. Emery, ¿qué pensáis de la autoridad del Papa?» «Sire —le contestó el octogenario—, pienso lo que se contiene en el catecismo enseñado por orden vuestra en todas las escuelas.» Y citó en seguida: «A la pregunta: ¿Qué es el Papa?, se responde: El Jefe de la Iglesia, el Vicario de Cristo.» Sorprendido e inesperadamente tranquilo, Napoleón volvió a su tesis habitual acerca del poder temporal que él trataba de arrebatar al Papa, dejándole toda su autoridad espiritual. A lo que M. Emery contestó con una exacta cita de Bossuet, de quien Napoleón se decía gran admirador: «Se ha concedido a la Sede apostólica la soberanía de la ciudad de Roma a fin de que la Santa Sede, más libre y segura, ejerza su poder en todo el Universo.» Impresionado por la calma de su interlocutor, Napoleón no estalló en cólera, como esperaba todo el Consejo eclesiástico. Siguió interrogando al sulpiciano acerca de los puntos en litigio, con lo que supo que él, Napoleón, no tenía medio canónico alguno para resolverlos sin contar con el Papa. Y cuando los demás, espantados, trataron de excusar al audaz anciano, el Emperador les hizo callar, reprochándoles a boca de jarro el haber querido comprometerle en un callejón sin salida, y agradeciendo su sinceridad a M. Emery. Cuan-

gona en medio de una masa de carne de un volumen inmenso en la que la naturaleza había colocado una grandísima abertura horizontal a la que ambas orejas impedían rodear toda la cabeza.» La condesa de Boigne, por su parte, dice de él: «Su tono, su lenguaje, todo era desproporcionado, y hubiera chocado incluso en un sargento de infantería.»

do, después de transcurrida aquella escena, felicitaban a M. Emery por haber escapado al furor imperial, apresurábase a contestar: «Me he limitado a recordar honradamente al Emperador su propio catecismo.»

Hízose entonces, ante el Papa, una nueva tentativa: fueron enviados a Savona tres obispos: Barral, Duvoisin y Mannay, con la misión de intentar una vez más obtener de Pío VII la investidura de los obispos nombrados y su asentimiento a un artículo suplementario del Concordato, que autorizaba a los Metropolitanos a concederla. Tras haber estado a punto de ceder, el cautivo siguió resistiendo y, una vez más, se mantuvo firme en sus principios; los tres conspiradores mitrados regresaron sin haber logrado nada.

No quedaba más que una solución: la misma a que había debido recurrir Luis XIV en su conflicto con Inocencio XI: reunir al clero francés en un Concilio que, haciendo las veces del Papa, tomara las decisiones rechazadas por aquél.[1] El 17 de junio de 1811 se reunió el Concilio en París, en el coro de Notre-Dame. Habían sido convocados 149 prelados; acudieron 95, de los que seis eran cardenales; para hacer número, se añadió un grupo de obispos no instituidos y algunos representantes de los países protegidos, como Dalberg, «primado de Alemania». Napoleón contaba con los sentimientos galicanos del Episcopado francés para imponer sus planes; el antiguo oratoriano Tabaraud acababa de publicar un *Essai historique et critique sur l'Institution des évêques*, en el que volvía a las tesis del abate Fleury, de Marca y Van Espen... El Emperador no dudaba de poseer también, como el Rey Sol, sus «Cuatro Artículos»; imaginaba incluso poseer su Bossuet en la persona de Monseñor Duvoisin, Obispo de Nantes, al que llamaba «su oráculo y su llama». Pero ya no se vivía en 1682...

1. Puntualizóse entonces un proyecto completo para la realización de lo que ya otrora se planteara: el traslado de la Sede apostólica a París, con todos los servicios pontificios. Se trabajó incluso en los planos de un palacio pontificio y de la basílica que, a orillas del Sena, reemplazaría a San Pedro.

Ni siquiera en 1802... Porque, a pesar de un endurecimiento del régimen (en 1810 se restablecieron las prisiones de Estado y, sin decirlo, las órdenes secretas de detención), la resistencia al Imperio progresaba visiblemente. Ante todo, entre los intelectuales: Mme de Staël publicaba en 1810 *De l'Allemagne*, recogida por la policía; Chateaubriand, elegido para la Academia francesa —con el permiso de Napoleón—, no podía pronunciar allí su discurso de recepción, juzgado como subversivo; la Sorbona se enfurruñaba. En el pueblo, las movilizaciones, la subida de precios y los excesos del fisco provocaban creciente descontento. Realistas y republicanos volvían a levantar cabeza; había sido necesario fusilar a unos cuantos.[1] La conjura del general Malet (la primera, en 1808) fue voluntariamente minimizada y se hizo pasar a su autor por loco, a fin de no inquietar a la opinión pública; pero, por diversas señales, podíase ya adivinar que algunos altos personajes del régimen, como Talleyrand y Fouché, por ejemplo, se disponían a sacar provecho del juego. En el terreno internacional, las gentes informadas pensaban que la situación, a pesar de las gloriosas apariencias, era para preocupar: la guerra en España seguía, despiadada; Inglaterra no había sido desarmada; las relaciones con el aliado ruso eran tan malas, que el mismo Napoleón hablaba ya de atravesar el Vístula con el Gran Ejército.

Semejante clima no impulsaba, desde luego, a los Padres del Concilio a someterse sin reservas. Un pequeño «clan», conducido por Duvoisin, permanecía fiel. La mayoría se aprestaba a oponerse al dueño con una «fuerza de inercia» que la policía señaló desde el principio en sus informes. Pero un fuerte núcleo, más valeroso, tomó claramente posiciones, sostenido en secreto por el Cardenal Fesch. El primer día, el Obispo de Troyes, Etienne de Boulogne, predicador ilustre, al pronunciar el discurso de apertura, habló de «la unión indisoluble que había que mantener con la Sede de Pedro»;

1. Entre ellos a Armando de Chateaubriand, primo del escritor.

Monseñor de Aviau, de Burdeos, le apoyó; y todos los obispos, sin excepción, renovaron su juramento de obediencia al Papa. Después, el coadjutor de Maguncia, Monseñor zu Droste-Vischering, propuso que, antes de cualquier discusión, se pidiera al Emperador que dejara en libertad al Papa, y muchos obispos franceses lo aprobaron. Por el contrario, cuando Duvoisin trató de hacer votar una moción de protesta contra la excomunión del Emperador, su texto fue descartado. El mismo Emperador seguía aquellas disputas con creciente cólera, multiplicando los sarcasmos contra los «bedeles» del Concilio y llegando incluso a tratar de «blandengues» a los obispos que se negaban a abandonar al Papa, lo que le valió una réplica indignada de Monseñor D'Osmond, Arzobispo nombrado de Florencia y criatura suya. «¿Blandos? Han seguido el partido del más débil.» Y cuando, por último, a propósito de las instituciones canónicas, la inmensa mayoría del Concilio le dio a entender que no tenía medio alguno de desentenderse de las Bulas pontificias, el furor imperial estalló. El Concilio fue clausurado y los redactores de la moción, Monseñor Hirn, de Tournai, y Monseñor de Boulogne, de Troyes, fueron relegados a Vincennes, con Monseñor de Broglie, Obispo de Gante, su tenaz opositor.

El efecto de aquellas medidas fue desastroso. Maury y algunos otros persuadieron al Emperador que se volviera atrás. En París quedaban 80 de los obispos. «Esto no es un Concilio, es un conciliábulo» —se quejó Gavroche—. El ejemplo de los tres prisioneros de Vincennes incitaba a los Padres a la prudencia. Tras algunas sesiones muy laboriosas, la mayoría votó un texto según el cual si, al cabo de seis meses, no había sido dada por el Papa la institución canónica, lo sería por el metropolitano o por el obispo más anciano de la provincia. Entrábase así en el camino abierto por la Constitución Civil del Clero. Pero, doblemente prudentes, los prelados incluyeron en la moción un artículo por el cual su propio texto debía ser aprobado por el Papa. Así —pensaban— todo el mundo quedaría satisfecho.

Una delegación partió para Savona, dirigida nada menos que por cinco cardenales «rojos». Abríase así una complicada negociación en la que Pío VII, enfermo y cansado, mal informado de la intriga, estuvo a punto de ceder. Hacíasele ver que, si aceptaba el texto del «Concilio», el metropolitano u obispo que diera la institución canónica podría ser considerado como representante suyo y por esta razón su autoridad espiritual quedaba intacta. Estaba a punto de dejarse coger en semejantes argumentos, cuando llegó a Savona la nueva de que, enfurecido por la lentitud de las discusiones, ¡Napoleón acababa de rechazar el texto como injurioso! De pronto, Pío VII recuperó su firmeza y se negó a cualquier nueva concesión. No se le ofendería más.

Napoleón perdió entonces verdaderamente la cabeza. ¿Iba a crear una iglesia cismática? Había llegado ya más lejos que Luis XIV... ¿Iba a imitar a Enrique VIII de Inglaterra? Si los asuntos de Rusia no hubieran absorbido entonces su atención, es posible que se hubiera lanzado a semejante locura. Entretanto, fueron cayendo, rudos y pesados, los golpes sobre todos aquellos que, en la Iglesia, le parecían sospechosos. Los obispos arrestados fueron obligados a dimitir y encerrados en residencia vigilada. El mismo Fesch, su querido tío, quedó separado de la Gran Capellanía e invitado a regresar a Lyón para gobernar a sus diocesanos, cosa que hizo con gran celo y lealtad. Muchos sacerdotes fueron a enmohecerse en la cartuja de Pierre-Chatel, en Bugey. La Compañía de San Sulpicio quedó disuelta, y el sucesor de M. Emery, M. Duclaux, hubo de abandonar la vieja casa de la *rue du Pot-de-fer*. Los Seminarios menores fueron parcialmente sustraídos a la Iglesia, so pretexto de reorganizarlos en el espíritu de la Universidad Imperial. Los trapenses fueron expulsados de sus conventos, y el superior de los lazaristas, encerrado en Fenestrelle. Prohibiéronse los sermones de gran renombre,[1] y a los misioneros de las provincias se les invitó a cesar en su actividad.

1. Los de Frayssinous lo habían sido ya en 1809.

Pero tales alharacas nada resolvían. Y para Napoleón representaban un fracaso. Haber sido el restaurador de la religión para llegar a eso, era por lo menos lamentable. La iglesia de Francia quedaba dividida en dos: una, que disminuía a ojos vistas, seguía fiel al Emperador, dispuesta a llegar hasta el fin, hasta el cisma; la otra, no tenía oídos ni ojos más que para el Papa. ¡Qué situación la de diez años después de la firma del Concordato! «El sacerdote romano», como Napoleón llamaba a Pío VII, el «pontífice de papel mascado», como el Papa se llamaba a sí mismo, estaba a punto de vencer al omnipotente tirano...

Fontainebleau

Napoleón decidió entonces dar un gran golpe. El 9 de junio de 1812, Chabrol, prefecto del departamento de Montenotte, en cuyo territorio se hallaba el Papa, recibió una orden sorprendente, que debía cumplir sin demora. El gobierno, decía aquel despacho, había sabido que los ingleses preparaban un desembarco en Savona para raptar al Papa. A fin de prevenir la maniobra, Pío VII sería enviado a Francia e instalado en Fontainebleau, donde tendría permiso para ver a los cardenales y obispos residentes en Francia. El desplazamiento debía hacerse en absoluto secreto, para evitar manifestaciones populares.

A medianoche de aquel mismo día se ejecutó la orden. Por una puerta secreta, el Papa fue conducido a la calesa que, en silencio, comenzó su viaje. Habíasele hecho vestir su más sencilla sotana, sin la cruz pectoral; e incluso se le habían teñido de negro las zapatillas blancas. Las precauciones estaban bien tomadas. Cuando atravesaban alguna ciudad, bajábanse las cortinillas del coche; en las etapas, un servicio de orden apartaba discretamente a los curiosos. Así, con toda rapidez, el cautivo fue llevado a través de Francia sin que nadie a lo largo de la ruta pudiera reconocerlo ni aclamarlo. Y sin embargo, aquel traslado estuvo a punto de resultar mal; al llegar al paso del Monte Cenisio, el septuagenario, torturado por una crisis de urea, estaba tan débil, que hubo que cuidarle durante varios días. Tranquilo, soportando con heroísmo su fatiga, Pío VII se dejó llevar sin decir una palabra de protesta. «Que Dios perdone —murmuró varias veces—; yo ya he perdonado.» Por fin, el 19 de junio llegaron al castillo de Fontainebleau. Cuántos recuerdos debieron desfilar por el ánimo del desgraciado Pontífice: diez años antes... Pero ya no era época de recepciones de gala. Las órdenes habían sido tan confusas, que no había un solo apartamento preparado y hubo que instalar al Vicario de Cristo, por algunos días, en una pequeña estancia dependiente de la conserjería.

Pasaron las semanas y los meses, sin que nada indicara por qué, exactamente, el Emperador había hecho trasladar al Papa. La vida era algo menos monótona que en Savona: cardenales y obispos estaban autorizados a visitar al augusto cautivo; y a todos los acogía con extrema dulzura, incluso a los que habían sido «nombrados», pero no «instituidos» por él. Cada día se le comunicaban las noticias, cuidadosamente censuradas, por supuesto. ¡Y qué noticias! El 24 de junio, Napoleón había pasado el Niemen, el asalto de Rusia, con un ejército como nunca la tierra lo había conocido, y nada parecía resistir a su ímpetu. Sucedíanse los boletines victoriosos: Vilna, Vitebsk, Smolensko. No decían que sólo se trataba de combates de retaguardia y que el grueso de los ejércitos rusos retrocedía en orden, obligando al Gran Ejército a extender desmesuradamente sus líneas de avituallamiento, más amenazado aún por el hambre, las enfermedades y las deserciones que por los inaprensibles cosacos que asesinaban a los rezagados. En septiembre, el anuncio de la gran victoria del Moskova y la conquista de Moscú parecieron consagrar el triunfo de las águilas invencibles.

Pero muy pronto se filtraron noticias bien diferentes, a pesar de la policía. Moscú en llamas, los franceses obligados a huir de la ciudad, la retirada, más difícil aún por la entrada en escena del «General Invierno», que alcanzaba rasgos de catástrofe; el paso heroico y atroz del

Beresina; el Gran Ejército se disolvía en los campos rusos como la nieve al sol, y los cosacos, siempre al acecho, se lanzaban en torbellinos como cuervos crueles... En Francia, la llegada de tales nuevas, tenía un inesperado contragolpe: escapado de la casa de salud en que se le vigilaba deficientemente, el general Malet intentaba un golpe de Estado tras haber difundido la nueva de la muerte del Emperador; un soldado fiel le detuvo e hizo fusilar; pero aquél era ya un mal síntoma. Entretanto, el Rey José era expulsado de Madrid; Austria y Prusia se agitaban; en Roma, una profetisa, Santa Ana-María Taigi, anunciaba el inminente fin del régimen, y las Vírgenes milagrosas empezaban a hablar de la liberación del Santo Cautivo... En la noche del 18 al 19 de diciembre, Napoleón llegaba a las Tullerías, tras haber atravesado, sólo con su gran escudero Caulaincourt, toda Alemania. Sabía bien que su presencia era indispensable en París.

Sin embargo, el desastre no le había abatido. Con energía de hierro, que puede ser admirada sin reservas, se dispuso inmediatamente a rehacer un ejército y reorganizar los servicios que habían fallado en algo, a preparar a Francia para la lucha decisiva que el Emperador preveía. Su ambición no había disminuido en una pulgada. Seguía levantando, ante sus inquietos familiares, planes grandiosos según los cuales, tras las supremas victorias, el dueño de Europa la reedificaría de acuerdo con sus puntos de vista; el Papa quedaría definitivamente en Francia; la Curia, reorganizada en torno a él, sería su feudo para gobernar al mundo... A fin de llevar adelante ese proyecto, lo primero que había que hacer era poner en regla la despreciable querella que había agriado las relaciones entre ambos poderes. Fueron enviados emisarios a Fontainebleau, especialmente Monseñor Duvoisin, para abrir brecha y ponerse en contacto con los cardenales Doria, Dugnani, Ruffo y de Bayane. Pero Pío VII, enfermo, angustiado, tan delgado y pálido que parecía llevar la muerte en el rostro, evitó todo contacto.

Napoleón comprendió que había llegado la hora —según la frase de Consalvi— de «intentar el último asalto». El 19 de enero de 1813, con el pretexto de una cacería, llegó inesperadamente al castillo de Fontainebleau, acompañado de María Luisa, cuyo papel sería lisonjear al Santo Padre para que aceptara coronarla. Napoleón prodigó también a Pío VII testimonios de deferencia y afecto ilimitado, echándose en sus brazos y besándole en el rostro. Durante cinco días ambos hombres se entrevistaron. Para lograr que el Papa se asociara a sus proyectos, Napoleón jugó lo mejor que pudo las dos bazas que le quedaban, a su parecer: su encanto y la amenaza. La célebre escena, contada de diversa manera por Alfredo de Vigny y por Chateaubriand, no tiene empero base histórica alguna; Napoleón no abofeteó a Pío VII; ni siquiera levantó su mano, y Duroc no tuvo que detener su gesto amenazador. El mismo Papa, más tarde, desmentiría tal leyenda, que ambos escritores habían hallado en un panfleto realista, el *Anti-Napoleón*, que no era más que una invención. Tampoco es verdad que Pío VII haya pronunciado las dos famosas palabras: *Commediante, tragediante;* sólo habría dicho, en un momento en que Napoleón parecía excederse: «El asunto ha comenzado en comedia y va a terminar en tragedia.» El caso fue que al cabo de cinco días de conversaciones, se vino a saber, el 25 de enero —no sin sorpresa—, que Napoleón había logrado sus intenciones y que acababa de ser firmado un nuevo acuerdo.

En realidad, aquello no era más que un proyecto, que Napoleón se empeñó en anunciar como un *Nuevo Concordato*. Graves disposiciones se reunían en once artículos. Se arreglaba la cuestión de las instituciones episcopales, según el decreto del «Concilio» de 1811; el Emperador tenía el derecho de nombrar a todos los obispos del Imperio, salvo los de las diócesis suburbicarias de Roma; el Papa, a cambio de los bienes que le habían sido enajenados, aceptaba una remuneración de dos millones de francos. A cambio de ello, serían restablecidas las principales congregaciones, y los cardenales y obispos encarcelados recibirían, con la libertad, todos sus títulos.

¿Cómo podía admitir Pío VII tales cláusulas? ¿Por la fatiga y el cansancio? ¿En la

convicción de que ése era realmente el bien de la Iglesia para concluir definitivamente con la deplorable querella? Federico Masson sostiene que Pío VII aceptó por pura convicción aquella capitulación y que no habría de cambiar de parecer más que bajo las presiones que sobre él se ejercieron. Pero todo lo que sabemos de su carácter, toda su anterior actitud, desmienten esa hipótesis. El misterio de las entrevistas de Fontainebleau nunca ha sido aclarado; parécenos poder admitir que el viejo luchador cedió por debilidad, en un instante de desfallecimiento, y, desde luego, falta de libertad.

Inmeditamente, por supuesto, Napoleón hizo sonar las trompetas de la fama. Era capital para él, en aquel instante decisivo en que sabía bien que toda Europa se disponía a combatir contra él, proclamar a la faz de los católicos que el Papa estaba de su parte. Cantóse el *Tedéum*, por orden imperial, en todas las catedrales. María Luisa escribía personalmente a su padre que «el Emperador había arreglado las cosas de la Cristiandad»; los cardenales que habían trabajado en el «Nuevo Concordato» recibieron la Gran Aguila de la Legión de Honor; los que pasaban sus días en Fenestrelle y otros lugares fueron liberados y conducidos a París. Decenas de obispos acudieron a felicitar al Soberano Pontífice, y el buen pueblo fue autorizado a ir a besarle los pies. «El efecto fue prodigioso» —dice Pasquier en sus *Memorias*—; y Napoleón, alborozado, anunciaba que acababa de salir «de una de las grandes dificultades de su posición».

Pero Pío VII se mostraba lúgubre desde que diera su firma. Veíasele postrado, silencioso; depositaba en sus interlocutores una mirada de fiebre y angustia. Poco a poco, veintisiete cardenales se agruparon en torno a él, en un pequeño Sacro Colegio en el que se mezclaban cardenales «negros» y «rojos». Entre ellos estaba Pacca, llegado el 19 de febrero, y más hostil que nunca al régimen napoleónico. En sus noches de insomnio, el Papa repetía los términos del acuerdo, haciéndose sangrientos reproches y sintiéndose anticipadamente condenado. En el grupo de cardenales había divisiones: unos eran partidarios de la contemporización; los más enérgicos, con Pacca y Consalvi al frente, impulsaban al Papa a desautorizar el tratado. Pero la cuestión era delicada; aunque no estaba todavía definida, la Infalibilidad pontificia era generalmente admitida: y reconocer que el Papa se había equivocado, parecía grave... Pío VII se decidió por esa solución, tan penosa para su orgullo como apaciguadora para su conciencia: el 24 de marzo hizo llevar al Emperador una larga carta de retractación.

Al momento, Napoleón estalló en un furioso arrebato de ira. Habló de imitar al Zar de Rusia e instituir en Francia un Patriarca. Inmediatamente salió un decreto (25 de marzo) que hacía obligatorio el nuevo Concordato, y ordenaba a todos los metropolitanos y obispos ponerlo en práctica. Fueron enviadas instrucciones a las autoridades para que impidieran cualquier clase de resistencia. Doce sedes episcopales quedaban vacantes; se proveyó a ocuparlas y los nuevos titulares fueron invitados a tomar posesión, ayudados por la policía, si era necesario. El cardenal Di Pietro fue arrestado; otros prefirieron separarse de Fontainebleau. Pío VII, prevenido para lo peor, firmó una Bula en previsión de un futuro conclave... Pero, ¿a qué venían tales vejámenes? Esta última querella no iba a arreglarse en el campo cerrado de la teología. En un instante de prudencia, Napoleón decía a un confidente: «Dejemos por un momento a Roma y la institución de los obispos: ¡ese número está ya en la urna y no saldrá hasta después de haber ganado la gran batalla sobre el Elba o el Vístula!» Pero, con más perspicacia, el Cardenal Fesch, al saber el desastre de la retirada de Rusia, murmuró una frase profética: «Mi sobrino está perdido, pero la Iglesia se ha salvado.»

«Stat crux dum volvitur orbis»

No pasaría un año antes de que se cumpliera la predicción de Fesch. Europa estaba ahora resuelta a desembarazarse del hombre que, desde hacía casi quince años, hacía sentir sobre ella el peso de su tiranía. Los aliados

abandonaban el campo de Napoleón: Prusia acababa de desertar; Austria, no estaba mucho más segura. Por última vez, el gran estratega quiso tomar la delantera, dar él primero el golpe a sus adversarios; y, en la primavera de 1813, lanzó a sus ejércitos al ataque en Alemania. Pero el tiempo de las victorias decisivas se había cerrado. Lutzen y Bautzen, buenos éxitos, no arreglaron la cuestión. Hubo que aceptar un armisticio para dar algún reposo e instrucción a las tropas jóvenes. Por consejo de Metternich, los aliados, reunidos en el Congreso de Praga, se aprovecharon de ese respiro para llevar a cabo una acción de propaganda. So pretexto de reconocer a Francia sus fronteras naturales, se trataba de hacer pasar a Napoleón como único responsable de la continuación de la guerra, llevando así al colmo su impopularidad. Desde entonces se precipitó la avidez. «La victoria —había dicho un día Napoleón— está siempre de la parte de los grandes batallones.» Abandonado por Austria, vencido en Leipzig (16-19 de octubre) por una aplastante superioridad numérica, abandonado muy pronto también por su cuñado Murat, traicionado por sus ministros y funcionarios, el envejecido Emperador pudo probar de nuevo, en la sorprendente Campaña de Francia de febrero y marzo de 1814, el genio del general de Italia: pero ya no quedaba esperanza para él. El 6 de abril, en Fontainebleau, abandonado incluso por sus mariscales, no le quedaba más remedio que abdicar sin condiciones, y emprender el camino de aquel reino que aún querían dejarle: la isla de Elba. Un camino de burlas y oprobios, que tuvo que hacer disfrazado de oficial austríaco para evitar la cólera del pueblo.

En tal ciclón de catástrofes, los asuntos religiosos y las discusiones con el Papa pasaban evidentemente a segundo término. Con todo, Napoleón no las abandonó; pero ya tampoco dirigía el juego en aquel terreno. Desde finales de 1813, los prelados que él consideraba seguros, le sugerían que devolviera al Papa a Roma y tornara francamente a las estipulaciones del Concordato de 1802; cosa sorprendente: no se irritó con ellos, e incluso leyó con atención un informe que le presentaron en ese sentido. Mas no había renunciado a sus ambiciosos sueños; todavía quedaba pendiente el que se coronara solemnemente en Roma a su hijo, y se habían dado órdenes a los funcionarios de la Ciudad Eterna para que dispusieran la ceremonia...

Por su parte, Pío VII seguía los acontecimientos con atención. Casi cautivo de nuevo en Fontainebleau, después de su retractación había vuelto a encontrar su calma y su energía, y esperaba que la Providencia arreglara por él sus problemas. La nueva guerra le dio esperanzas, —una esperanza que se guardó bien de manifestar y que fue interrumpida por el anuncio de las victorias de Lutzen y Bautzen. Al saber la nueva del Congreso de Praga (julio de 1813) hizo enviar a Francisco II de Austria una carta en la que recordaba sus derechos y reclamaba la restauración de su soberanía; pero no recibió respuesta alguna. Inglaterra, Rusia y Prusia no se interesaban, evidentemente, por sus derechos, y Austria tenía, sin duda alguna, sus secretas intenciones.

Al mismo tiempo, Napoleón, en trance de luchar en Alemania, había recibido una carta que le hizo gran impresión. Sintiendo llegar la muerte, Monseñor Duvoisin, Obispo de Nantes, su mejor consejero en los asuntos religiosos, le enviaba un patético mensaje en el que reconocía sus errores y suplicaba al Emperador que pusiera término a la «cautividad que aflige a toda la Cristiandad», y enviara a Su Santidad a Roma.

¿Eran, pues, posibles unas negociaciones? Resultaba demasiado tarde. La suerte estaba echada, y ya no sería Napoleón quien edificaría la nueva Europa. El Cardenal Pacca no hubo de trabajar demasiado en persuadir a Pío VII que negociar con el vencido era peligroso: se corría el riesgo de indisponerse con los vencedores de mañana. Era mejor esperar, eludiendo toda conversación. Por otra parte, Napoleón insistía en no concebir otro acuerdo que bajo la forma de un tratado en el que, a cambio del regreso a Roma, impondría al Papa sus puntos de vista. En semejantes condiciones, las conversaciones no podían conducir a nada. Una primera vez fueron intentadas, cerca de Consalvi, por una dama de honor de María Luisa: la

marquesa de Brignole; pero se le respondió que un derecho tan sagrado como el del Papa sobre Roma no podía ser objeto de tratados. Después fue enviado ante el mismo Pontífice el Arzobispo de Bourges —obispo nombrado, pero no instituido: curiosa elección...—, Monseñor Fallot de Beaumont, encargado de ofrecer la restitución de los Estados Pontificios sin contrapartida alguna (enero de 1814). Pero los acontecimientos eran entonces tales, que la misma oferta tenía algo de irrisorio. Pío VII contestó: «Solamente en Roma, cuando me encuentre en plena libertad, rodeado del Sacro Colegio, podré acoger las demandas que se me hagan.» La situación había cambiado totalmente: el cautivo de Fontainebleau se burlaba dulcemente de su carcelero.

Desde su cuartel general de Champagne, donde se aprestaba a lanzar sus últimas ofensivas, Napoleón dio entonces la orden de sacar al Papa de Fontainebleau y llevarlo de nuevo a Savona. Apartándose una vez más de sus cardenales y familiares, Pío VII volvió a subir a una calesa para atravesar Francia. Pero esta vez todo le decía que la libertad estaba próxima. Por un itinerario complicado e inesperado, por Limoges, Montauban, Carcasona y Montpellier, lentamente, muy lentamente, se le condujo hacia su nueva —y su antigua— residencia. Doquiera, las manifestaciones populares le calentaban el corazón. El coronel de gendarmería que dirigía el traslado se mostraba asombrado. En muchas ocasiones hubo que cambiar de carruaje, porque el entusiasmo de la muchedumbre había destrozado el que ocupaba el Pontífice. En Provenza fue el delirio. En Niza toda la ciudad esperaba al viajero para festejarle, y toda la noche cantó, rezó, danzó, hizo procesiones en su honor. A mediados de febrero de 1814, Pío VII entraba de nuevo en sus viejas estancias de Savona.

Pero no por mucho tiempo. Un nuevo personaje acababa de entrar en escena: Murat, Rey de Nápoles. Vuelto a Italia después del desastre de Rusia, aceptó pasarse al campo de los aliados, traición por la que esperaba un buen precio. Al mismo tiempo, impulsado por el «carbonario» Maghella, soñaba con ser el unificador de Italia. La primera etapa de esa unificación había sido Roma, donde un oscuro agente, el abate Battaglia, provocaba disturbios, y donde Fouché intrigaba no se sabe a favor de quién. El 19 de enero de 1814 las tropas napolitanas habían entrado en la ciudad, para protegerla en nombre de Joaquín Napoleón, Rey de las Dos Sicilias; el fiel Miollis se había encerrado juntamente con 1 300 hombres en el Castillo de Sant'Angelo, donde resistiría un asedio de cuarenta y nueve días.

Cuando supo estos acontecimientos, Napoleón estalló en una cólera sin límites contra el «traidor extraordinario», y para producirle más embarazo ordenó libertar inmediatamente a Pío VII y hacerle llevar hasta la vanguardia de los aliados. Representáronse entonces los dos últimos actos de una comedia; en el camino de Savona a Cesene, su país natal, Pío VII fue alcanzado por Murat, que venía a presentarle un memorándum, firmado por algunos aristócratas romanos, en el que se le pedía que no regresara. Pedazo de papel que el anciano arrojó al fuego sin leerlo siquiera. Tras lo cual Murat se encontró con el embajador de Austria, Lebzeltern, que le anunció que los aliados no le reconocían la posesión de Roma, y que importantes fuerzas austríacas iban a acompañar allí al Santo Padre.

El 24 de mayo, el exiliado entró en la capital de la que había salido hacía cinco años. El Rey de España, Carlos IV, entonces refugiado en Roma, le hizo el regalo de la más suntuosa de sus carrozas. Un escuadrón de húsares húngaros le rodeaba, y todos los embajadores de las potencias aliadas habían ido más allá del Monte Mario para recibirle. En la Porta del Popolo la muchedumbre desenganchó los caballos de la carroza y veinte jóvenes, que habían revestido la librea pontificia, la arrastraron hasta San Pedro y después al Quirinal. Toda la ciudad estaba de fiesta. Por todas partes se cantaban burlas al Emperador vencido. En el Corso una inmensa tela pintada pendía de una fachada: se representaba en ella a Napoleón desnudo, tirado a los pies del Soberano Pontífice, y arrastrado hacia el infierno por el diablo.

Stat crux dum volvitur orbis. Nunca la célebre divisa de los cartujos pareció más verdadera. Azotada por tantas tempestades, la Cruz de Cristo parecía definitivamente inquebrantable e inquebrantada. Por un momento la borrasca de los Cien Días, al año siguiente —del 1.° de marzo al 22 de junio de 1815— pudo todavía agitar al Papado restablecido; Murat, decepcionado por los aliados y vuelto al campo francés, invadió de nuevo las tierras pontificias, obligando al Papa a una última huida hacia Florencia y Génova. Pero aquél no sería más que un último coletazo del adversario; antes de que Napoleón hubiera sido abatido en Waterloo y de que el *Belerofonte* le hubiera llevado al exilio, Murat, vencido por los austríacos y amenazado con el pelotón de ejecución, tuvo que evacuar Roma. El 7 de junio, Pío VII entró en la ciudad definitivamente.

Dieciocho meses antes, el coronel de gendarmería Lagorsse, guardián del Papa en Savona, había escrito al ministro de Policía: «El Papa me ha dicho en términos claros que el Emperador le ofendería si supusiera en él ideas de venganza o de rencor.» Aquel policía había formulado una gran verdad. Pío VII, que tan grande se había mostrado en la prueba, tuvo el mérito de serlo aún —lo que a veces resulta más difícil— a la hora del triunfo y el desquite.

Apenas instalado de nuevo en Roma presenció la llegada de numerosos miembros de la familia del vencido, a los que el «Terror blanco» obligaba a huir de Francia. Madame Letizia, a la que su propia hija, la gran duquesa de Toscana, rechazaba, fue recibida con todo honor; Pío VII fue a visitarla varias veces, interesándose afectuosamente por la salud de «nuestro Emperador». También el Cardenal Fesch, expulsado de Lyón, pidió asilo: «¡Que venga! —exclamó el Papa—. No hemos olvidado los servicios que siempre trató de hacernos»; y, hasta la muerte del cardenal, había de oponerse a que se le reemplazara en su sede primada. Pronto en torno a Madame Letizia se agrupó toda la «tribu» de los napoleónidas: Luciano, Luis, Jerónimo, Paulina, Julia, Hortensia y M. de Blacas, embajador de Luis XVIII, tuvo buen trabajo en protestar contra lo que él llamaba «un insulto al rey cristianísimo»; nunca obtuvo que la familia del proscrito de Santa Elena fuera alejada de Roma.

Tampoco fueron molestados aquellos mismos que habían intervenido directamente en los asuntos más penosos. Pío VII escribió a Chabrol, el antiguo prefecto de Savona, una carta llena de bondad en la que declaraba conservar buen recuerdo de las atenciones del funcionario.

El pobre general Radet, que manifestó tantos remordimientos por la conducta que hubo de mantener, vio que el Cardenal Pacca le negaba la entrevista que le hubiera gustado obtener de Pío VII, pero fue advertido de que su antiguo cautivo no le consideraba con rigor. El mismo Maury, que había sido encerrado en el Castillo Sant'Angelo, fue puesto en libertad por orden personal del Papa, que, a pesar de todas las protestas y murmuraciones, se negó a deponerlo de la púrpura.

Pero fue con el mismo Napoleón con quien el Vicario de Cristo mostró su mayor misericordia. En las peores horas de su conflicto nunca le había detestado. Siempre le guardó gratitud: «La piadosa y valerosa iniciativa de 1801 —decía— nos ha hecho olvidar y perdonar las equivocaciones siguientes. Savona y Fontainebleau —añadía el Papa— no son más que errores del espíritu, extravíos de la ambición humana. El Concordato fue un acto cristiano, heroicamente salvador.» Igualmente, cuando los ingleses hubieron cometido la crueldad —y la falta— de deportar hacia el agotador clima de Santa Elena, bajo la vigilancia de un carcelero odioso, al gran vencido, cuyo propio alejamiento haría de él una figura legendaria, un «Prometeo en su roca», Pío VII no pensó en él más que como en un desgraciado cautivo que moría de cáncer en dolorosa soledad. A petición de Madame Letizia, hizo escribir al príncipe regente de Inglaterra una carta patética, en la que le pedía que suavizara los sufrimientos de semejante exilio. «Ya no puede ser un peligro para nadie —decía—, y querríamos que tampoco fuera para nadie un remordimiento.» Y cuando supo, mediante el Cardenal Fesch, que el prisionero de Santa Elena pedía un sacerdote, se

encargó personalmente de satisfacer su deseo, y le hizo enviar un sacerdote corso.[1]

Tales gestos, tan sencillamente grandes, coronan la historia de aquel encuentro en que dos hombres, más opuestos aún por los principios que por los intereses, habían renovado, en el umbral del siglo XIX, la Querella del Imperio y el Sacerdocio. Y hasta en el perdón tan generosamente otorgado a aquel de quien había recibido tantos sufrimientos,[1] Pío VII confirmaba su victoria. El sable había sido vencido por el espíritu.

1. En 1821, Mons. de Quelen, coadjutor del Arzobispo de París, a quien más tarde hallaremos al frente de aquella archidiócesis, tuvo el hermoso gesto de pedir ser enviado a Santa Elena. Pero no fue autorizado a ello.

1. Sufrimientos que, sin embargo, habían dejado huella cruel en su alma. Todavía en su agonía, en 1823, murmurará: «¡Fontainebleau! ¡Savona!» Hacía dos años que, bajo una tumba sin nombre, a la sombra del sauce llorón de Santa Elena, reposaba aquel que, en Savona y Fontainebleau, había creído tener cautivo al espíritu.

III. UNA CONTRARREVOLUCION FALLIDA (1815-1830)

Después del diluvio

Por dramático que fuese, el conflicto entre Pío VII y Napoleón no aparece en la Historia más que como un paréntesis, un episodio exterior al curso y al sentido profundo de los acontecimientos. Antes de lanzarse a una tentativa de césaropapismo renovado a la medida de los dueños del Sacro Imperio Romano-Germánico, el hombre del Concordato había asumido otro papel bastante más importante al dominar el gran asalto de las fuerzas revolucionarias, integrando hábilmente en un nuevo orden las mejores experiencias de la Revolución. Pero, desaparecido Napoleón, ¿volverían al asalto con todas sus fuerzas, y serían capaces de hacerle frente quienes acaban de desterrar al vencido a Santa Elena?

Hallábanse ante un mundo revuelto. «Entre los tiempos actuales y los antiguos, veo más diferencias que entre la época que siguió al diluvio y la Edad antediluviana»: así se expresaba, en una sesión del Congreso de Viena, uno de los que pasaban justamente por ser los cerebros de Europa, el Cardenal Consalvi. Fronteras desplazadas, Estados suprimidos y otros nacidos de la nada; regímenes políticos nunca conocidos en Occidente; una evidente subversión del orden social y, en todos los ámbitos, ideas, principios hasta ayer condenados: tales eran los resultados de una crisis que había durado veinticinco años. Destruido el orden napoleónico —orden ficticio, puesto que reposaba, en definitiva, sobre el genio y la voluntad de un solo hombre— era necesario reconstruir otro. Pero, ¿cómo?

Planteábanse dos problemas: el uno, sobre el sentido; el otro, sobre la trascendencia de la crisis que había provocado todas aquellas subversiones. ¿Era la Revolución un movimiento intrínsecamente perverso que atentaba contra el orden legítimo del mundo, una rebelión sacrílega del hombre contra todo lo que podía tener de providencial una tradición tantas veces secular? O bien, como sostenían sus partidarios, ¿señalaba la promoción de ciertos valores fundamentales del hombre, despreciados hasta entonces: valores de justicia y de libertad? Por otra parte, ¿tratábase de un incidente fortuito, de una ruptura provocada por la conspiración de algunos espíritus perversos, o bien de un fenómeno gigantesco cuyas causas deberían buscarse en el pasado lejano, en plena Era clásica, e incluso más lejos, en la época del Renacimiento y de la Reforma, y hasta en el corazón de la Edad Media? Según la respuesta que se diera a ambas cuestiones, podíase concebir de manera totalmente distinta el orden que había de rehacerse. Si la Revolución era una empresa satánica, una revuelta del hombre contra Dios, resultaba evidente la inadmisibilidad de ninguno de sus principios. Pero si era el resultado de una evolución casi milenaria, sería absurdo pretender desconocerla y anularla en el futuro.

Para nosotros, que juzgamos las cosas retrocediendo en el tiempo, es evidente que a ninguno de los problemas puede contestarse con respuestas sencillas. Y lo que en nuestros días hace tan ambiguas las posiciones que se pueden tomar frente al gran acontecimiento que fue la Revolución francesa, es el hecho de que el Bien y el Mal, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso andan en ella substancialmente mezclados. Es exacto que, en gran parte, la corriente revolucionaria fue el logro de la rebelión de la inteligencia observada ya en el siglo XVIII, y aun bastante antes;[1] pero no es menos cierto que su terrible marea arrastró, mezclados con aberraciones de los peores instintos, elementos de verdad e ideales que honran al hombre. Es históricamente verosímil que la explosión revolucionaria de 1789 fue querida y preparada por cierto número de individuos, movidos por pasión o por interés; pero es más evidente que aquella explosión no hubiera sido lo que fue si no la hubiera preparado un largo período de tensión. En 1815, deslumbrados aún por acontecimientos demasiado próximos, ¿quiénes eran capaces de juzgar con imparcialidad ese fenómeno revolucionario, cuando, pasados ciento cincuenta años, estamos aún lejos de llegar a esa imparcialidad?

1. Cfr. *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.

Pero quienes iban a reemplazar a los funcionarios del Imperio a la cabeza de Europa, aquellos a quienes incumbiría la tarea de rehacer un mundo, estaban en su mayoría bien lejos de aceptar tales «distingos». Soberanos, políticos y militares, acababan de sostener contra la Revolución y su coronado heredero una de esas guerras a muerte en las que el espíritu de equidad para con el enemigo parece en seguida una traición. Durante veinte años su propaganda había tratado a los convencionales y, después, a Napoleón, como ogros y tiranos. ¿Cambiarían de opinión una vez vencedores? Si hubieran sentido la tentación de hacerlo, tenían bien cerca a los emigrados franceses, quienes habían directamente padecido al Moloch de la revolución, que podían recordarles los horrores sufridos que probaban sobradamente que la Revolución, que podían recordarles los horrotiempo, esos hombres, que no habían considerado la experiencia revolucionaria más que desde el exterior, no podían darse cuenta de la profundidad de las raíces que había echado en las mentes y en los corazones. Sincerísimamente, en su mayoría se convencieron sin pena alguna que la Revolución *debía* ser anulada y que, de hecho, *podía* serlo.

Legitimidad, contrarrevolución, restauración: sobre estas tres bases iba a intentarse reconstruir el mundo. El orden de ayer, el del Antiguo Régimen, era el único legítimo: había que restaurarlo, tal y como era antes de la dolorosa sacudida. De hecho, ese retorno al pasado pareció inmediatamente imposible a los mejores; lo prueba, entre otros hechos, el que la Monarquía francesa restaurada no intentó buscar las bases del absolutismo a la manera de Luis XIV, sino que concedió a sus súbditos una Carta, profundamente inspirada en el espíritu de la Revolución. Pero aun derogando la vieja manera y recurriendo incluso, en no pocos puntos, a los métodos del adversario, proclamóse como único válido y salvador el principio de la contrarrevolución. Las pasiones y los intereses estaban allí, prontos a reforzar los más bellos principios. Durante quince años casi toda Europa iba a asistir al desarrollo de una experiencia a la que no podríamos caracterizar mejor que mediante una palabra tomada en su sentido más fuerte: reacción.

¿Podía triunfar esa tentativa? Las fuerzas revolucionarias habían sido vencidas por las armas. Pero, ¿no seguían viviendo, siempre vigorosas y dispuestas a la lucha, en esas zonas secretas donde se libran batallas más decisivas que en la llanura de Waterloo: en los corazones de los hombres? La gran aventura militar de la Convención, del Directorio y del Imperio había contribuido poderosamente a extender su campo de acción. Los ideales de libertad, de justicia y de igualdad, sembrados por Francia en el mundo —incluso cuando ella misma ya los había traicionado— habían sido esparcidos por los soldados *sans-culottes*, los *grognards* del Emperador, y todos aquellos jóvenes Fabricio del Dongo que habían servido en la *Grande Armée*. Los libros y periódicos franceses, los métodos de la Administración francesa, el código y el sistema métrico: todo eso había penetrado profundamente en las costumbres: ¿podía ahora darse un paso atrás?

Así se abría, al día siguiente de la caída del Aguila, un singular período en el que Europa trató de ir contra la corriente de la Historia. De una parte, los equipos de hombres políticos, de pensadores e incluso de teólogos, para quienes la vuelta al pasado —lo más completa posible— era la única oportunidad de la sociedad y de la civilización. De la otra, los que, más o menos conscientemente, seguían siendo hijos y herederos de la Revolución. Se les designaba entonces con un término bastante general y equívoco: *los liberales*. Liberales, los adversarios de los regímenes políticos de autoridad; liberales, los pueblos que se revolvían contra la pesada tutela de un dueño o de un ocupante; liberales, los alemanes e italianos exasperados ante la visión de sus países divididos como un vestido de arlequín, que soñaban con la unidad nacional; pero igualmente liberales los doctrinarios de la irreligión, los especialistas del anticlericalismo, sin otros propósitos que destruir a la Iglesia. La confusión era tan grande en los ánimos como en el vocabulario, pero la realidad histórica era perfectamente clara: entre los partidarios de la contrarrevolución

y los que trataban de sacar consecuencias del acontecimiento de 1789, la lucha seguía en pie. ¿Cómo terminaría? Un pensador político lo había dicho muchos años antes: «En Europa se ha hecho la Revolución: es necesario que siga su curso». Ese pensador político se llamaba Napoleón.

Situación de la Iglesia al salir de la crisis

Tal era la ambigua situación ante la que se encontraba la Iglesia al salir de una terrible crisis, en la que ella misma había sufrido tanto. ¿Y en qué estado se hallaba la misma Iglesia? Materialmente, sus pérdidas eran inmensas. En muchos países —en Francia sobre todo, pero también en Nápoles, Toscana y otros— había visto desaparecer la mayor parte de sus bienes, que no volvería a recobrar. Semejante empobrecimiento ponía incluso en peligro su labor apostólica: ¿con qué sostendría sus seminarios y sus escuelas? ¿Cómo restablecería los medios de vida parroquial o conventual? Las indemnizaciones y donaciones prometidas por algunos Estados parecían mínimas y, de todas maneras, resultarían precarias. La administración eclesiástica se había extinguido: ¿cuántos archivos no habían sido dispersos, de manera que era imposible rehacerlos? Incluso los de las Congregaciones romanas habían perdido carpetas completas en la tentativa de 1810, llevada a cabo por las autoridades francesas para su transferencia a París.[1] En todas partes se imponía un trabajo de reorganización.

Sin embargo, moralmente, no había motivo para ceder al pesimismo. Indudablemente, había que reconocer el retroceso de la influencia social de la Iglesia. «Salvo en Italia y en España, puede decirse que el período medieval se había cerrado.» [2] En muchas partes el clero había perdido su posición privilegiada, la exención de la jurisdicción civil y el control del pensamiento y de las publicaciones. Señal aún más sorprendente: la Inquisición, enferma desde hacía tiempo, había desaparecido. Las mismas condiciones en las que, concluido el primer acto de la crisis, la Iglesia había logrado restablecer una situación más normal mediante Concordatos, mostraban con cuánta insolencia las Potencias temporales trataban de limitar los derechos de Dios y extender los del César: el Papado quedaba prácticamente desarmado en Francia contra los Artículos orgánicos y, en Italia, contra los decretos Melzi. Y semejantes ejemplos no eran olvidados en otros Estados.

Pero si se la contemplaba de cerca, la situación ofrecía numerosos elementos favorables. La posesión de grandes bienes no ha beneficiado nunca a la Iglesia: el Cardenal Consalvi lo declaró un día públicamente, al reconocer a Talleyrand [1] el mérito «de haber curado a la iglesia de Francia del apego a la riqueza, que amenazaba hacerla morir, cuando para vivir basta con un poco de pan y un vaso de agua». Empobrecido, el clero parecía depurado y engrandecido. Los mártires de la guillotina hacían olvidar a los abates cortesanos del Antiguo Régimen; los valerosos «Cardenales Negros», la postura discutible de los Bernis y Rohan. De la crisis revolucionaria surgía una Iglesia más digna, cuyo ideal perduraría hasta nuestra época. También una Iglesia más unida, porque, como observaba el Cardenal Pacca, «las persecuciones sufridas por la iglesia de Francia e Italia obligan a los sacerdotes de ambas naciones a frecuentarse y acercan a los hijos a la Madre».

Y sobre todo los habían acercado al Padre común. En cierta manera, era el Papado —el Papado del moribundo de Valence y del cautivo de Savona— quien aparecía como el gran vencedor de la tiranía. Tanto como los ejércitos de los coaligados, la heroica debilidad del hombre blanco había contribuido a abatir al domi-

1. Puede recordarse también el hundimiento de las misiones, del que se hablará en el vol. XI.

2. Latreille: *L'Eglise catholique et la Révolution française*, II, p. 261.

1. Recuérdese que Talleyrand propuso a la Asamblea Constituyente la puesta a disposición de la nación de los bienes del clero. (Cfr., más arriba, c. I, párrafo, «Primeros golpes en el edificio».)

nador del mundo. En torno a él se hallaban aliados no solamente los soberanos católicos, sino los herejes y cismáticos: paradójicamente, los más firmes mantenedores de Roma en el terreno diplomático eran Inglaterra y Rusia. Sus Estados, sobre los que poderosos vecinos habían arrojado tantas veces miradas de concupiscencia, parecían definitivamente intangibles; ¿no habían sido el pago de la libertad del Pontífice? ¿No había sido como soberano temporal como Pío VII, negándose a apoyar el bloqueo continental, se había opuesto a Napoleón? Las tesis que poco antes habían pretendido limitar su autoridad perdían virulencia. El ultramontanismo hacía progresos, apoyado por las elevadas doctrinas de José de Maistre y exaltado por los vehementes discursos de Félix de La Mennais.

Pero la Iglesia no salía engrandecida de la prueba solamente en cuanto a su autoridad y prestigio. Sin duda, lo mismo en aquel momento que en otros, es imposible decir con exactitud si contaba con más o menos fieles, y es incluso prudente, en aquel tiempo en que el conformismo obligaba a los más incrédulos a ir a misa, no invocar las estadísticas de asistencia a los oficios. Durante su cautividad en Savona, Pío VII había dicho al prefecto Chabrol: «Tal vez haya menos cristianos, pero serán mejores.» Las señales de renovación espiritual que ya se habían podido observar durante la era imperial, iban a multiplicarse. En Francia se anunciaba un acrecentamiento considerable de vocaciones —al punto que las ordenaciones sacerdotales se triplicarían en siete años— y una sorprendente floración en el clero regular. En Alemania, los círculos de militantes agrupados en torno a la princesa Galitzine, a Stolberg o a Sailer se hallaban en plena expansión.[1] En la misma Inglaterra crecía la pequeña grey católica. Por todas partes, en Occidente, la literatura demostraba para las cosas de la tradición católica una curiosidad apasionada. Las oportunidades de la Iglesia y de la religión, en aquel instante en que el mundo se disponía a cambiar de rostro, no eran pequeñas.

1. Cfr. cap. VIII.

Pero también se proponían serios problemas. Volver a poner en orden lo que había sido dislocado, restaurar lo derruido: semejante tarea se imponía visiblemente, y la Iglesia iba a emprenderla con celo y valor notables. Pero el trabajo de reconstrucción no podía llevarse a cabo fuera del orden político. Tanto menos que, entre las instituciones que se proponían restaurar, los nuevos dueños del mundo colocaron a la Iglesia...

Era normal que aquélla se beneficiara de las buenas disposiciones de los gobiernos para llevar a buen término su trabajo de reconstrucción. Pero, al mismo tiempo, ¿no corría la Iglesia el riesgo de verse asociada a regímenes de autoridad, a esos sistemas de contrarrevolución que pretendían hacer restablecer la sociedad sobre bases legítimas? ¿Y no existía por ello mismo el peligro de separarse de todos aquellos elementos —no todos hostiles al Cristianismo— que habían visto en determinados ideales de la Revolución las oportunidades máximas del hombre?

Tal era el grave problema que iba a proponerse a la Iglesia. ¿Lo comprendía, al menos? ¿Se daba cuenta de que se le había planteado? Creerlo es tal vez cometer un «pecado de anacronismo», del que Lucien Febvre dice que es el más grave en que puede incurrir un historiador. Es fácil proclamar, aleccionado por la experiencia de los acontecimientos, que la Iglesia, que trasciende a todos los regímenes, a todas las formas de sociedad, debía servirse de las intenciones de los gobiernos legitimistas, sin dejarse comprometer por ellos. Mas para que ese esfuerzo diera resultados, hubiera sido menester que la Iglesia fuera conducida por genios, prodigiosamente avanzados con respecto a su tiempo: especies de San Agustín del siglo XIX... Pero, como casi siempre sucede, los intereses inmediatos, pequeños y grandes, se interpusieron e impidieron ver el porvenir.

Pequeños intereses, intereses personales, los de todos aquellos sacerdotes y obispos que habían luchado valerosamente por los derechos de la Iglesia o padecido las tristezas de la emigración, y que no podían admitir que no se les restableciera en la plenitud de sus títulos,

prerrogativas y privilegios, puesto que en nada habían desmerecido. Grandes intereses, los del mismo Dios, a los que ofendía y atentaba el liberalismo, o al menos una parte del liberalismo, y que había que defender. Las buenas y las menos buenas razones uníanse para impulsar a los católicos en una determinada dirección, que era la de la época. Se necesitará aún mucho tiempo para que se formulen juicios más equilibrados y deje de confundirse el liberalismo ateo con el ideal de libertad, y los intereses de los prelados de Coblenza y de Londres con los de la fe católica.[1] Prisionera de las alianzas que le hacían posible recobrar su puesto, tanto como de las pasiones, bastante excusables, de sus miembros, víctima también de la confusión que reinaba en los ánimos, apenas hubiera sido concebible que la Iglesia tomara otra actitud que la que adoptó.

La veremos empeñarse con ahínco, casi unánime, en el campo de la contrarrevolución. Y lo que puede sorprender al historiador no es que lo haya hecho así, sino el que se hayan encontrado hombres próximos a la Sede de San Pedro —por ejemplo, un Cardenal Consalvi, o un Cardenal Bernetti— para pensar que no convenía llevar demasiado lejos esa alianza; y que haya habido hombres capaces de comprender que no podía anularse pura y simplemente el hecho de la Revolución, y que era necesario tener en cuenta la evolución de los espíritus y de las costumbres, y promover en la Iglesia una nueva actitud. En 1815, la verdad no parecía estar de su parte, sino cerca de quienes para restaurar el Cristianismo no veían otros medios que una estrecha alianza con los políticos que trataban de restaurar el mundo en nombre de la legitimidad.

Maistre y Bonald

Dos hombres encarnaron entonces, en cuanto podía tener de más noble y profundo, esa voluntad de restauración político-religiosa del mundo: dos escritores de innegable valor. Cuando, en 1796, en Lausana, el conde José de Maistre publicaba sus *Considérations sur la France* y, casi simultáneamente, en Heidelberg, el vizconde Luis de Bonald, escribía su *Théorie du pouvoir civil et religieux,* sus obras no alcanzaban más que escaso éxito. Ninguno de los dos había tenido, como Chateaubriand, la oportunidad o la habilidad de entrar más tarde en el juego napoleónico y ganar en él la gloria. Habían seguido trabajando en silencio, acumulando manuscritos o publicándolos con seudónimo. Pero, a partir de 1815, las circunstancias dieron a sus obras una expansión considerable. Con todos los riesgos de incomprensión que comporta semejante papel, se convirtieron en los maestros del pensamiento.

Maistre (1753-1821) era un saboyano de Chambéry,[1] hijo del presidente del Senado, antiguo magistrado y hombre de formación sólida y rígida. Con todo, en su adolescencia había concedido —por muy buen cristiano que fuera— más o menos atención a las ideas filosóficas; lo suficiente para medir más tarde hasta qué punto podrían ser peligrosas. Incluso había pertenecido, a pesar de las condenas pontificias, a la francmasonería durante quince años, convencido de hallar en las logias aliados que le ayudaran en la empresa de renovación del Cristianismo, con que entonces ya soñaba. En la misma época, sus relaciones con Claude de Saint-Martin, el «filósofo desconocido», arraigaron en él una concepción providencialista de los destinos humanos, que había de conservar toda su vida. Las tristezas del exilio a que le condenó la invasión de su patria chica por las tropas revolucionarias, acabaron de formarle e ilustrarle. Primero, en Lausana, y después, en Cagliari y San Petersburgo —en donde le nombró embajador en 1803 el Rey de Cerdeña, Carlos-Manuel IV—, nunca dejó de escribir. La vida era poco alegre en la capital rusa cuando se trataba de representar a un rey que con fre-

1. Todavía está por hacer, también, la «teología de la Revolución francesa».

1. Sabido es que su hermano, 10 años menor que él, Xavier, fue también escritor, autor del *Voyage autour de ma chambre* y del *Lépreux de la Cité d'Aoste.*

cuencia se olvidaba de enviar dinero. Lejos de los suyos, José de Maistre, amontonaba en sus cartapacios diversas obras, tituladas: *Sobre el Papa* o *De la Iglesia Galicana*, o también, las *Veladas de San Petersburgo*. Unos cuantos amigos admiraban por entonces aquellos grandes planes desarrollados con severa lógica, en un lenguaje totalmente clásico, que realzaban de un golpe el relámpago de una paradoja irresistible o la agudeza de un rasgo espiritual digno de Voltaire. Después de Waterloo regresó a Turín, donde le esperaba el puesto de ministro de Estado; entonces publicó, sin prisas, los frutos de sus meditaciones literarias; y obtuvo, ya que no el éxito de gran público, sí al menos la atención del mundo político y de las personas cultas.

Pocos maestros, hay que reconocerlo, han dado como él la impresión de una prodigiosa distancia entre el escritor y el hombre. En la existencia cotidiana, José de Maistre era el mejor de los hombres, bueno, dulce, amable y lleno de sensibilidad: en Rusia, lloraba al pensar en su madre, y las cartas que aquel padre tiernísimo dirigía a sus hijos estaban plenas de sabia moderación y delicadeza. Pero cuando escribía empleaba otro tono. Altivo, hiriente, despiadado, daba siempre la impresión de ser el único que poseía la verdad integral, cuya formulación, propuesta por él, era indiscutible a sus ojos. Había algo de profeta bíblico en aquel excelente servidor del Rey del Piamonte y Cerdeña. Además de que aquel tono no disgustaba a una sociedad que deseaba vehemencias y que, acabando de sufrir una tempestad, estaba ya acostumbrada a los vibrantes relampagueos.

La concepción del mundo del conde de Maistre era trágica. Heredero de Bossuet, hallaba en el desarrollo de los acontecimientos históricos la obra irrecusable de una potencia sobrenatural: reconocía en ellos «como la sombra de la voluntad divina, que caminaba a través de los siglos humanos». Llevando hasta el extremo —hasta desfigurarla, haciéndola repulsiva— la áspera doctrina cristiana del mal, pensaba discernir la acción de la Providencia en las violencias y crueldades de los hombres. Puesto que la naturaleza ha sido herida por el pecado, la ley divina —a su parecer— quería que la sangre fuera derramada; en este sentido, la guerra era divina e igualmente divino era el trabajo del verdugo. «Todo azote del cielo es un castigo.» Un castigo que hiere por igual a justos y malvados. Mas, al mismo tiempo, ese sufrimiento providencial es redentor: la sangre vertida tiene poder expiatorio. «Ya que todo es purificado por la sangre —escribía—, sin derramamiento de sangre no hay perdón.» El sacrificio del Inocente crucificado en el Calvario da, por supuesto, un sentido supremo a todos los sufrimientos providenciales soportados por la humanidad.

Aplicada a los más recientes acontecimientos de Historia, esa terrible doctrina arrojaba sobre la Revolución un juicio a la vez categórico y sorprendente. En sus inmediatos aspectos, parecía a Maistre destructiva, dañina, «satánica»; y, sin embargo, también la Revolución entraba en un plan providencial; y, a título de tal, podía ser benéfica. Humanamente, era inexplicable; por otra parte, los hombres que habían creído dirigirla, sólo habían sido conducidos por ella, ¡y hacia qué destino! Por lo tanto, quien verdaderamente dirigiera aquel sangriento juego era la Providencia, que, al castigar a Francia, había querido obligarla a ser consciente de sus faltas y a volver a encontrarse con su antigua fe, con su misión cristiana: de esa manera, el mundo entero quedaría instruido por el ejemplo.

¿Por qué Francia había merecido aquel castigo? Las razones aportadas por José de Maistre eran diversas y de peso muy desigual. La decadencia moral y la frivolidad de las clases dirigentes le parecían una de las causas de la catástrofe; pero también lo era la pretensión del pueblo a obtener una Constitución y a participar en el gobierno, cuando —a su parecer— el hombre pecador, especie de enfermo congénito, está hecho para ser guiado autoritariamente por un poder que sólo depende de Dios. Con más justicia incriminaba también la obra de los filósofos: aquel «espíritu del siglo XVIII» al que «había que matar», la rebelión de la inteligencia contra la Revelación

divina, de la razón contra la fe, de la falsa ciencia contra el dogma; y sobre este punto, su crítica de Voltaire y de Rousseau, su análisis de sus errores y de sus faltas, iba muy lejos.

Si la Revolución «demoníaca» era un castigo, había que comprender su sentido y corregir los errores que la provocaran. Para restaurar a Francia en sus bases, era necesario restablecer un poder capaz de conducirla de nuevo por el orden verdadero: el poder de un rey absoluto, sin límites, sin control o, más bien, que no tuviera más límites que su conciencia ni más control que la justicia de Dios; tal era la concepción misma de la Monarquía de Derecho divino, como hubiera podido pensarla Luis XIV. La idea de la soberanía del pueblo, expresada incluso en los términos limitativos de la Carta, le producía horror: ni siquiera mencionaba los intermediarios entre el Soberano, expresión de la voluntad de Dios, y el pueblo.

Pero —y era aquí donde el Maistre ultramontano se oponía violentamente a las tradiciones galicanas del absolutismo capeto— esa autoridad real, plena en cada uno de los Estados, debía someterse a una autoridad más alta: la de Dios y, por consiguiente, la de su Vicario en la tierra. En el apasionado libro en que trataba «del Papa» (1818), desarrollaba una concepción de la sociedad totalmente teocrática.[1] El Papa debía ser el jefe indiscutido, el árbitro supremo y guía de todos los pueblos, de todos los soberanos. Maistre no hallaba títulos suficientemente buenos para aplicarle: agente supremo de la civilización, creador de toda monarquía, conservador de las ciencias y las artes, protector nato de la libertad. Infalible —y Maistre, como buen profeta, anunciaba que esa infalibilidad sería pronto dogma de fe—, el Papa fija los principios de la vida moral y espiritual: es la expresión misma de las intenciones de Dios. Por otra parte, ¿no prueba la Historia que el Papado había sido llamado a regir el mundo? «Ninguna institución humana ha durado dieciocho siglos.» En la «veleidosa Europa», un solo punto se mantenía estable: Roma. De esa manera, bajo la paternal dirección del Soberano Pontífice, esa Europa desgarrada volvería a encontrar su unidad.

Uno está tentado de llamar medieval a esa doctrina. Y sin embargo, no es así. José de Maistre no merecía ese calificativo de «profeta del pasado» con que su émulo Bonald le motejaba. Lo que él quería, en cierta manera, era proyectar en aquel mundo que iba a nacer los grandes principios y las instituciones que habían permitido en otros tiempos a la Cristiandad alcanzar la plenitud de su grandeza. Por lo demás, no se hacía ilusiones acerca del valor intrínseco de las instituciones; la contrarrevolución que él ansiaba era, ante todo, una contrarrevolución interior. Pensaba y sostenía que era necesario «rejuvenecer de alguna manera extraordinaria al Cristianismo» antes de que naciera otra religión, la del hombre deificado, el Anticristo. «Toda ley —decía— es inútil e incluso funesta, por excelente que pueda ser en sí misma, si la nación no es digna de la ley.» Y no se salvaría a la sociedad imponiendo a los hombres esquemas apriorísticos, sino llamándolos a una simultánea renovación del alma, de la conciencia y de las instituciones. La rígida teoría se mezclaba en Maistre a la aspiración mística y ésta elevaba a aquélla hacia una singular grandeza.

En este terreno, Luis de Bonald, émulo de José de Maistre, iba menos lejos que él. Apenas se interesaba por la reforma interior, o por la renovación del Cristianismo en lo más hondo de las almas. Si la moral le parecía la base de todas las instituciones, no concebía su aplicación más que por la ley, según los métodos de la autoridad y la disciplina. «El hombre —pensaba— no existe más que para la sociedad; y ésta no lo forma más que para ella misma.» Que un gobierno fuerte aplicara bien las leyes, que se prohibiera todo lo que era susceptible de destruir el orden legítimo, que la enseñanza fuera monopolizada en manos de los jesuitas, y todo iría bien sobre la tierra.

Este antepasado de las teorías absolutis-

1. Que en los más altos círculos romanos fue juzgada como excesiva, sin duda alguna, ya que la obra, a pesar de la insistencia del Nuncio en Turín, no fue nunca aprobada oficialmente.

tas era también, en su vida privada, un buen hombre cuyo rostro sonriente reflejaba buenas intenciones y un candor casi ingenuo. Nacido en el castillo de Nonna, cerca de Millau (1754), donde moriría mucho después a los ochenta y seis años (1840), había conocido también las tristezas de la emigración; regresado después a Francia, vivió la existencia escondida de un proscrito en el interior de su propia tierra. Distinguido por Napoleón, a quien la doctrina bonaldiana de la autoridad no podía menos de satisfacer, aceptó ser nombrado en 1810 consejero de la Universidad. Pero en el fondo de su corazón seguía siendo monárquico y legitimista y, en 1815, por más que la Carta no tuviera su aprobación, se puso al servicio de Luis XVIII, que le hizo su ministro de Estado, Par de Francia y Académico.

Como escritor, Bonald no vale lo que Maistre. No posee las grandes intuiciones proféticas del sorprendente autor de las *Veladas*, ni el ímpetu de sus períodos, o las fórmulas que con frecuencia encienden un destello en la cima de una frase. Bonald es un minucioso dialéctico que deduce y razona con rigor implacable. Sus demostraciones, ordinariamente ternarias, tienen el aspecto de teoremas matemáticos. «En cosmología, Dios es la causa; el movimiento, el medio; el cuerpo, el efecto; en el Estado, el gobierno es la causa; el ministro, el medio, y el súbdito, el efecto. En la familia, el padre es la causa; la madre, el medio; el hijo, el efecto.» En su obra, todo aparece construido sobre esquemas.

Había comenzado su carrera literaria por un ataque —vigoroso, desde luego— de los filósofos; especialmente contra *El Espíritu de las Leyes* y el *Contrato Social*. Su *Théorie du pouvoir politique et religieux* respondía a Montesquieu y a Rousseau. Más tarde, en 1818, las *Recherches philosophiques* extendían el campo de ese análisis severo, no exento de pertinencia. Bonald negaba el pretendido estado de naturaleza, el origen humano y democrático del poder, el contrato social imaginado por Juan-Jacobo, los derechos del hombre y, sobre todo, el derecho a la libertad. Más aún que Maistre, aparecía como uno de los fundadores de esa escuela que, hasta nuestros días, hasta Maurras, había de oponer a las proposiciones de la Revolución un *«non possumus»* resuelto. Para él, desde luego, la democracia, hija de los filósofos y especialmente de Montesquieu y de Rousseau, era una monstruosidad. «Un régimen no constituido» —decía—; la democracia atentaba a las relaciones de causa a efecto entre el Poder y el individuo; la misma Carta le parecía una peligrosa concesión a las tesis revolucionarias. En el orden social, el divorcio le producía el mismo horror, y dedicaba un libro a condenarlo: porque también el divorcio rompe la trilogía que une causa, medio y efecto, es decir, padre, madre e hijo. Pero no todo era falso —antes al contrario— en aquella crítica; y numerosos argumentos de Bonald no han perdido aún valor.

Pero no se limitaba a la crítica. Sus grandes tratados sobre la *Législation primitive* (1802), sus *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818) y más tarde sus *Démonstrations philosophiques des principes de la Société*, proponían una concepción del mundo, todo un sistema de reconstrucción. Mucho menos místico y metafísico de la Historia que Maistre, pretendía fundarlo todo sobre la tradición, cuyas fuentes iba a buscar en los orígenes mismos de la sociedad, con métodos más ingeniosos que seguros. Su tradicionalismo, antepasado de los que condenaría la Iglesia en varias ocasiones,[1] niega a la razón humana todo derecho. En nombre de la tradición definía un sistema político y social rígido, en el que la sola idea de libertad parecía monstruosa y todas las instituciones debían tender a un solo fin: mantener lo que siempre había existido. Ese orden riguroso, por supuesto, procedía también, para él, de Dios: el Cristianismo y la Iglesia, ocupaban en él un puesto central. Y eso por numerosas razones: ante todo, porque el desarrollo ternario que Bonald consideraba fundamental se hallaba allí perfectamente, puesto que Dios era la causa; Cristo, el medio, y la sociedad humana, el efecto.

1. Cfr., más adelante, cap. VI.

Después, porque puede verse en la organización centralizada de la Iglesia el arquetipo de todos los regímenes. Y por último, porque —y ésta era una idea profunda— habiendo sido la Revolución un movimiento esencialmente religioso, una revuelta metafísica de la humanidad contra la Tradición divina, sólo una restauración religiosa podría ponerle término. La visión del vizconde de Bonald era, por lo tanto, no menos medieval y teocrática que la del conde de Maistre. Pero ambos estaban en desacuerdo en un punto esencial. El autor de la *Législation primitive* no concedía en su sistema al Vicario de Cristo el puesto eminente que le daba el autor del *Du Pape;* porque, como buen servidor de los Borbones, era galicano.

Las dos doctrinas de Maistre y de Bonald se situaban, como se ve, en un terreno muy elevado. Lo que ambas trataban de promover era una palingenesia; ambas tendían, en substancia, a establecer sobre la tierra la Ciudad de Dios. Pero con frecuencia sucede que esa clase de doctrinarios conocen el infortunio de ser interpretados por los políticos en el sentido más mezquino de que su obra sea susceptible.[1] A esos pensadores de profundas intuiciones, que tuvieron a veces —sobre todo Maistre— visiones sorprendentemente proféticas, era fácil ponerlos al servicio de las más simples empresas de la reacción. Y en ese sentido puede tenerse por verdadera la famosa frase con que Lacordaire afirmaba que «la voz de Bonald y de Maistre no llegaba a las masas más que como el eco perdido de un pasado sin retorno..., el llanto de Casandra sobre las ruinas de Troya». En verdad, soñaban con rehacer un mundo cristiano: invitábaseles a ayudar a la alianza del Trono y el Altar. Hablaban de «reintegrar» a todas las naciones en la Cristiandad: sacábase de sus páginas argumentos para que el Cristianismo sirviera en la labor de albañilería de la Europa de la «Santa Alianza»...

1. Conocida es la frase de Karl Marx: «¡Y, sobre todo, no lo olvidéis nunca: yo no soy marxista!»

Un cubierto para Jesucristo

Cierto día del año 1815, M. de Metternich, Primer Ministro del Emperador de Austria, fue invitado a cenar por el Zar Alejandro I, el gran vencedor de Napoleón. Acababan de restablecerse —penosamente— en Viena los tratados que debían volver a trazar el mapa de Europa. Pero durante las estipulaciones diplomáticas, el soberano ruso no ocultaba que quería añadir a aquéllas las cláusulas de un pacto religioso que haría de aquella organización territorial la expresión misma de la voluntad divina.

Por supuesto que asistía al banquete la que desde hacía unos meses se había convertido en la egeria del Zar de todas las Rusias, Mme. Krüdener. Y habiendo sido puesto un cuarto cubierto, Metternich inquirió el nombre del invitado y oyó que el Zar le contestaba, con el acento de una viva convicción, que aquel cubierto era el de Jesucristo.

Este incidente, bastante ridículo en sí mismo, demuestra perfectamente la confusión de los valores cristianos y de los grandes intereses políticos, que ya era entonces bastante evidente. El 26 de septiembre de 1815 fue firmado en París, por el Emperador de Austria Francisco I, el Rey de Prusia Federico Guillermo III y el Zar Alejandro, el pacto en cuestión, pronto conocido con el nombre de «Pacto de la Santa Alianza». Declarando hablar en «nombre de la Santísima e Indivisible Trinidad», los tres soberanos —«los tres Reyes Magos», decía irónicamente Metternich— afirmaban desear para siempre «fijar el camino que había de adoptarse en sus mutuas relaciones acerca de las sublimes verdades que nos enseña la eterna religión del Dios Salvador» y proclamaban «su decisión inquebrantable de no considerar como regla de su conducta... más que los preceptos de aquella santa religión, preceptos de justicia, de caridad y de paz». En consecuencia, «de acuerdo con las palabras de la Sagrada Escritura», los tres monarcas firmantes se consideraban en sus relaciones como hermanos y, con respecto a sus súbditos, como padres. Serían «tres miembros de una misma familia», y confesarían que «la nación cristiana, de la que ellos y sus pue-

blos forman parte, no tiene realmente otro soberano que Aquél a quien pertenece en propiedad el poder, porque sólo en El se encuentran todos los tesoros del amor, de la ciencia y de la sabiduría infinita: Dios, nuestro divino Salvador Jesucristo, el Verbo del Altísimo». Todas las potencias de buena voluntad que quisieran «solemnemente confesar estos principios sacros» serían recibidas «con tanta solicitud como afecto en esta Santa Alianza».

Semejante documento, indudablemente, había nacido de las elucubraciones combinadas del Zar y de Mme. de Krüdener. Desde que sus ejércitos habían aplastado al *«dueño»* del mundo, después que él personalmente había entrado por dos veces en París con sus cosacos y había hecho celebrar una misa ortodoxa en la plaza de Luis XV, a orillas del Sena, Alejandro se consideraba como un nuevo *«mesías»*. En cuanto a Mme. de Krüdener, viuda de un barón báltico, que había sido hermosa mujer de vida bastante libre, llegada a tan excelentes sentimientos por el camino de las decepciones literarias,[1] era, bajo las estrictas apariencias de una «cuáquera» vestida de negro, una especie de Mme. Guyon de la política, a quien la lectura de Swendenborg y de Claude de Saint-Martin había exaltado y envanecido no poco. Aquella emprendedora y hábil persona había logrado ser presentada al Zar y conseguido persuadir al poco equilibrado Alejandro de que era «el ángel blanco» a quien Dios encargara la misión de vencer para siempre al «ángel negro».

El pacto fue acogido de maneras bastante diversas. Mientras que las Hojas oficiales de Viena, Berlín y San Petersburgo proclamaban a los cuatro vientos que jamás se había firmado documento alguno tan noble, bello y grande desde que el año 847, en Mersen, los hijos de Luis el Piadoso juraron ante Dios velar «por la salvación de su común reino»; y mientras los predicadores, más celosos que prudentes, anunciaban el alborear de una Cristiandad nueva, los liberales murmuraban que con aquel hipócrita documento se abría una era de esclavitud para todos los pueblos. De hecho, el «Pacto de la Santa Alianza» no merecía ni los excesos de honor ni los de indignación. Sus buenas intenciones tenían toda la probabilidad de ir a pavimentar muy pronto un buen sector del infierno. Los hombres políticos no se llamaban a engaño. Lord Castlereagh, ministro de Asuntos Extranjeros de Inglaterra, dijo, al negarse a firmarlo con una sonrisa, que no veía la necesidad de asociarse a una «declaración de principios bíblicos, que le llevaría a los tiempos de los *santos* de Cromwell». Talleyrand, incisivo, lo trató de «hermoso galimatías», y Metternich, de «monumento vacío y sonoro, aspiración vagamente filantrópica so capa de religión».

Pero lo que, precisamente, era más grave era el hecho de que la capa de religión no cubriera solamente un galimatías vagamente filantrópico, sino que se extendiera a precisas y realistas combinaciones de interés. Al buen pueblo le sería presentada la Santa Alianza con sus fórmulas generosas y cristianas; pero las cancillerías, más discretamente, habían elaborado un reparto de tierras y un sistema diplomático que garantizaban los derechos de los grandes vencedores. El acta final del Congreso de Viena, redactada el 9 de junio y completada el 20 de noviembre por el tratado de París, debilitó gravemente a Francia, que perdió todas sus conquistas, hubo de pagar una gravosa indemnización de guerra y vio desorganizadas sus fronteras del Norte y del Este. Rusia se anexionó gran parte del territorio de Polonia; Prusia devoró una porción de Sajonia, la Westfalia y la ribera izquierda del Rhin; y Austria se quedó con el reino Lombardo-veneciano. Para mejor fiscalizar a la inquietante Francia, establecióse a sus flancos un poderoso Reino de los Países Bajos, constituido por Holanda y Bélgica, una Confederación helvética neutralizada y un Reino de Piamonte y Cerdeña aumentado con el territorio de Génova. Italia, de pronto, se convertía en una «expresión geográfica», y la Confederación germánica de

1. Había publicado en París una novela autobiográfica bastante escabrosa, *Valérie* e insistido para que Napoleón la leyera. La opinión del Emperador fue la siguiente: «Aconsejad a esa loca que en adelante escriba sus obras en ruso o en alemán, para que nos veamos libres de tan insoportable literatura.»

treinta y nueve Estados no era más que una farsa. Cuanto Napoleón había intentado realizar, se venía abajo. Y, firmado el mismo día que el tratado de París, el 20 de noviembre de 1815, un pacto de Cuádruple Alianza hacía pasar a la dura realidad de los hechos las espiritualísimas intenciones de acuerdo entre los vencedores del Pacto de la Santa Alianza: Rusia, Austria, Prusia e Inglaterra se asociaban para salir al paso de los peligros de la hidra revolucionaria, «dispuesta a devorarlo todo» —en frase de Metternich—. Congresos regulares estudiarían la situación y las intervenciones militares restablecerían el orden doquiera pareciese que el virus del ochenta y nueve pudiera producir disturbios. La contrarrevolución pasaba a los instrumentos diplomáticos bajo la capa de los grandes ideales religiosos.

No tardaría en descubrirse la fragilidad de todo aquel sistema. José de Maistre, con frase incisiva, lo calificó de «semilla eterna de guerras y odios». Para reedificar a Europa, no se habían tenido en cuenta para nada las aspiraciones de los pueblos; incluso, en numerosos puntos, se habían menospreciado y desconocido las lecciones más seguras de la historia. Italianos y alemanes, al menos aquellos que habían entrevisto su unidad nacional, estaban tan descontentos como los franceses, humillados y llenos de nostalgia de su glorioso pasado, o que los griegos, sometidos al yugo de los turcos, o que los polacos, entregados a los rusos.

¿Y qué pensaba la Iglesia de aquellos hermosos documentos a los que se pretendía colocar bajo la protección de la Santísima Trinidad? La acogida que Roma hizo a los tratados de 1815 estaba llena de reservas. La Santa Alianza no parecía demasiado «santa»... Al omitir la referencia al Papa, ¿no proseguían los tres soberanos aquel proceso de laicización de la política, comenzado en los tratados de Westfalia, que descartaba al Vicario de Cristo de los grandes problemas del mundo? El principio mismo del pacto parecía bastante sospechoso. ¿Qué valor tenía un acuerdo religioso concluido entre un ortodoxo, un protestante y un católico? ¿No era caer en el más lamentable sincretismo ese afán de hacer confraternizar a todas las creencias? De buena gana se hubiera dicho en Roma lo que Sainte-Beuve, bastante más tarde, había de escribir:[1] la Santa Alianza no fue «en su forma más que la proclamación, al terminar la borrasca política, de la nada de la fe». El Papado no tenía que ver nada allí. Y es incluso probable que las condenas que, repetidamente desde 1815, fulminaron a las sociedades secretas y a las sociedades bíblicas tuvieran, en el ánimo de Pío VII, el sentido de un alerta preciso; por lo menos dos de los firmantes de la Santa Alianza pasaban por miembros de logias, y Alejandro, empeñado en la unión de las religiones, animaba en sus dominios a los protestantes en la difusión de la *Biblia*.

En cuanto a las decisiones de orden territorial, el Papado no era favorable. Ante todo, porque una secular experiencia le enseñaba a desconfiar de esas ambiciosas construcciones en las que una nebulosa ideología trata de esconder la fragilidad de las bases. En pleno Congreso de Viena, Consalvi escribía en sus *Memorias*: «Sostenemos, a fuerza de brazos y de dinero, una vieja y ruinosa morada que se hunde ante nuestros ojos, y no pensamos en restablecer sólidamente lo que tal vez sería menos dispendioso y, seguramente, más duradero. Nos parecemos a los arquitectos de la Torre de Babel y llegamos a la confusión de idiomas al poner los primeros fundamentos del edificio.» Por otra parte, ¿cómo iba a aprobar la Iglesia unos acuerdos que situaban a los católicos belgas bajo la dominación de los protestantes holandeses y a los católicos polacos bajo la de los ortodoxos de Moscú? ¿Cómo hubiera dado su asentimiento al inquietante silencio que guardaban los aliados, a pesar de una indicación pontificia a ese respecto, acerca de la desoladora suerte de los cristianos de Turquía, ya que la Sublime Puerta era considerada como una «potencia de orden»? Y en un terreno más inmediatamente político, la Santa Sede no veía sin inquietud a los Habsburgos instalados no sólo en Milán, sino también en Venecia.

1. *Portraits de femmes*, Mme. de Krüdener, páginas 404-405.

Así, pues, la política de la Santa Alianza no obtuvo la aprobación de la Iglesia. Y menos aún aceptó Roma el participar en ella. En enero de 1815, Metternich propuso a la Santa Sede entrar en la «Liga Italiana», destinada a combatir el jacobinismo en la Península: y recibió una negativa. Todas las indicaciones análogas tuvieron el mismo resultado. Cada vez el Secretario de Estado respondía que el Papa, que tanto había luchado con Napoleón precisamente para salvaguardar la libertad de acción que trascendía a toda combinación diplomática, y no entrar en ningún clan como hubiera deseado el tirano, no podía verdaderamente apartarse de aquel principio. En 1820 incluso, al estallar la revolución de Nápoles, la Santa Sede rechazaría la ayuda militar contra los insurrectos. Primera señal notable de una prudencia de que la Iglesia iba a dar pruebas, en medio de una Europa en plena demencia, durante los ocho años que permanecería en la Secretaría de Estado un hombre de primer orden: Consalvi.

Roma y Consalvi

Entre todas las empresas de restauración de que ofreció ejemplo Europa después del Tratado de Viena y el Pacto de la Santa Alianza, una merece en efecto el ser destacada y admirada; la que realizó en Roma, hasta el día en que el advenimiento de un nuevo Papa le apartó de los asuntos públicos, el Cardenal Hércules Consalvi (1757-1824). La historia oficial no ha sido justa con este hombre; reserva los primeros planos de la escena a los grandes tenores de la ópera política, un Metternich o un Talleyrand. En condiciones extremadamente difíciles y con medios limitadísimos, el Secretario de Estado de Pío VII llevó a cabo, sin embargo, una obra tan considerable como la de los miembros de Austria y Francia; una obra que había de manifestarse más razonable que la de aquéllos y mejor adaptada a las necesidades de la época; y la llevó a cabo sin rebajar nunca a la Iglesia y su dignidad en las combinaciones políticas. Los contemporáneos no se equivocaron, desde luego, acerca de sus méritos. «Es el maestro de todos nosotros», decía de él Lord Castlereagh. Retengamos este homenaje de un hombre de Estado anglicano al servidor del Papado.

Aquel a quien ya hemos visto en 1800, como «Monseñor» cuadragenario, conducir tan hábilmente en el conclave de San Jorge el Mayor la partida que había de llevar a la Sede de San Pedro al Cardenal Chiaramonti, lo encontramos un año más tarde dirigiendo con tanta delicadeza como paciencia las vidriosas negociaciones que habían de concluir en el Concordato; se hallaba entonces en el borde de la sesentena; era un hombre en la plenitud de la experiencia y de los medios de acción. Durante el dramático conflicto que había opuesto al Emperador de los franceses y a su Señor, dio pruebas de una dignidad y de una firmeza perfectas, aceptando el exilio antes que ceder: así había sido un «Cardenal Negro» en residencia vigilada en Reims, alma secreta de la resistencia. Llamado por el Papa cerca de él cuando eso fue posible, iba a dirigir la Iglesia durante diez años. Pío VII, ya envejecido y gastado por las pruebas, poco a poco ganado por una lenta parálisis acompañada de vértigos que le obligaba, durante los últimos años de su vida, a caminar cogido a una cuerda fijada en las paredes de su estancia, le concedió absoluta confianza y le dejó, prácticamente, todas las iniciativas, aunque no sin intervenir, de vez en cuando, presionado por otros elementos, en un sentido que, a veces, dificultaba la tarea del ministro. Un enorme prestigio le rodeó durante aquellos diez años; la mayoría de los soberanos consideraban un honor el mantener correspondencia con él acerca de materias que, por lo demás, no siempre eran eclesiásticas ni políticas. Y sin seguir siempre sus consejos, le trataron como una especie de mentor de Europa.[1]

1. También le colmaron de regalos. Consalvi recibió innumerables tabaqueras adornadas de pedrería; el Cardenal las vendía y empleaba el producto en sus obras caritativas. Los brillantes de tres de aquellos objetos sirvieron para levantar las fachadas de dos iglesias: la de San Andrés delle Fratte y la de la Consolación.

Tal como nos lo muestra el admirable busto que de él hizo Thorwaldsen, era un hombre menudo y delicado, de frente espaciosa y alta, nariz fuerte, aguileña, y ojos vivos, en los que brillaba la inteligencia. Manteníase siempre un poco encorvado, inclinando su largo cuerpo hacia su interlocutor, al que miraba con una incesante atención. «Indefinida mezcla de sólida lógica y de finura acariciadora» —decía de él el sutil diplomático Artaud—. La definición es exacta. Bajo las apariencias corteses y medidas de la «sirena de Roma», en los acentos de su voz insinuante se ocultaba una invencible energía. Infatigable trabajador, que llegaba a conceder audiencias durante la comida, para no perder tiempo, era uno de esos jefes que pueden exigirlo todo de sus subordinados, porque saben pedirlo con gracia y ante todo exigírselo a sí mismos. En su aspecto moral, estaba exento de todo espíritu de rencor, era discreto y benévolo en sus juicios, pero al mismo tiempo inquebrantable en cuanto a los principios; pertenecía, en política, a la raza de esos hombres que saben permanecer «libres de todo sentimiento y de todo resentimiento», según la famosa fórmula bismarckiana. Y, cosa extraña a nuestros ojos, pero que, en aquel tiempo no sorprendía a nadie: aquel gran servidor de la Iglesia, aquel cardenal romano, no fue sacerdote, y parece que permaneció en la categoría de diácono hasta su muerte.[1] Pero un hombre «que sabía de hombres», Napoleón, adivinando tal vez el fondo de su carácter, decía de él: «Es, realmente, uno de los hombres más sacerdotales que he conocido.»

Pío VII se instaló de nuevo en Roma el 24 de mayo de 1814; desde el 23 de junio, Consalvi entró en acción. La primera cuestión que hubo que resolver era la de la restitución a la Santa Sede de sus dominios. Hubiera podido creerse que todos aquellos soberanos que no tenían en los labios otra palabra que la de legitimidad, se apresurarían, sin discusión, a devolver las tierras pontificias a su legítimo propietario. Pero entre la fraseología oficial y la realidad política había, como siempre, gran distancia. Dominaban los más fuertes apetitos: Austria no había perdido nunca la esperanza de poner sus manos en las Legaciones; Nápoles pretendía conservar las Marcas y Ancona; Francia, no hubiera podido imaginar siquiera que se le arrebatara Aviñón y el Condado Venesino, anexionados a ella desde hacía veinticinco años. Consalvi, en una nota a las Potencias, lo reclamó todo, por principio: cuanto había pertenecido y seguía perteneciendo, de derecho, a la Sede Apostólica. Después, confiando muy poco en la habilidad del Nuncio Della Genga y en las buenas palabras que prodigaban los vencedores, partió de Roma para llevar personalmente las conversaciones. Primero corrió a París; después, fue a Londres, donde las Potencias celebraban su victoria, usando allí de la más sutil diplomacia entre Castlereagh, Metternich y el Zar Alejandro; por último, cuando se abrió en Viena el Congreso, se dirigió a la capital austríaca, para luchar cuerpo a cuerpo contra los sórdidos intereses, conservando siempre la dignidad de un representante de la Iglesia en medio de las trampas de los mercachifles, viviendo pobremente, al margen de las fiestas en que se divertía Europa, y prosiguiendo incesante con los dueños del momento las entrevistas de las que —decía— «salía con sudores de sangre». Un año largo de semejante prueba le llevó al fin. Murat, que cometió el error de dejar el campo aliado, perdió de un golpe, con la vida, las Marcas y las cuatrocientas mil almas que se le habían prometido en los dominios pontificios. Metternich aceptó el restituir las Legaciones. El «príncipe» Talleyrand se negó durante mucho tiempo, en nombre de la legitimidad, a devolver el ducado de Benevento que Napoleón le había dado; fue necesario darle dos buenos millones, de los que Roma hubo de pagar las tres cuartas partes. Aviñón, Parma y Plasencia quedaron fuera de la general restitución, lo que era pagar bien poco una victoria que el mismo Consalvi había considerado como «humanamente imposible». Cuando el Secretario de Estado, concluido su trabajo, re-

1. Se ha asegurado, a veces, que recibió las órdenes dieciocho meses antes de morir. Pero la *Enciclopedia católica,* publicada en el Vaticano, afirma: «Nunca fue sacerdote.»

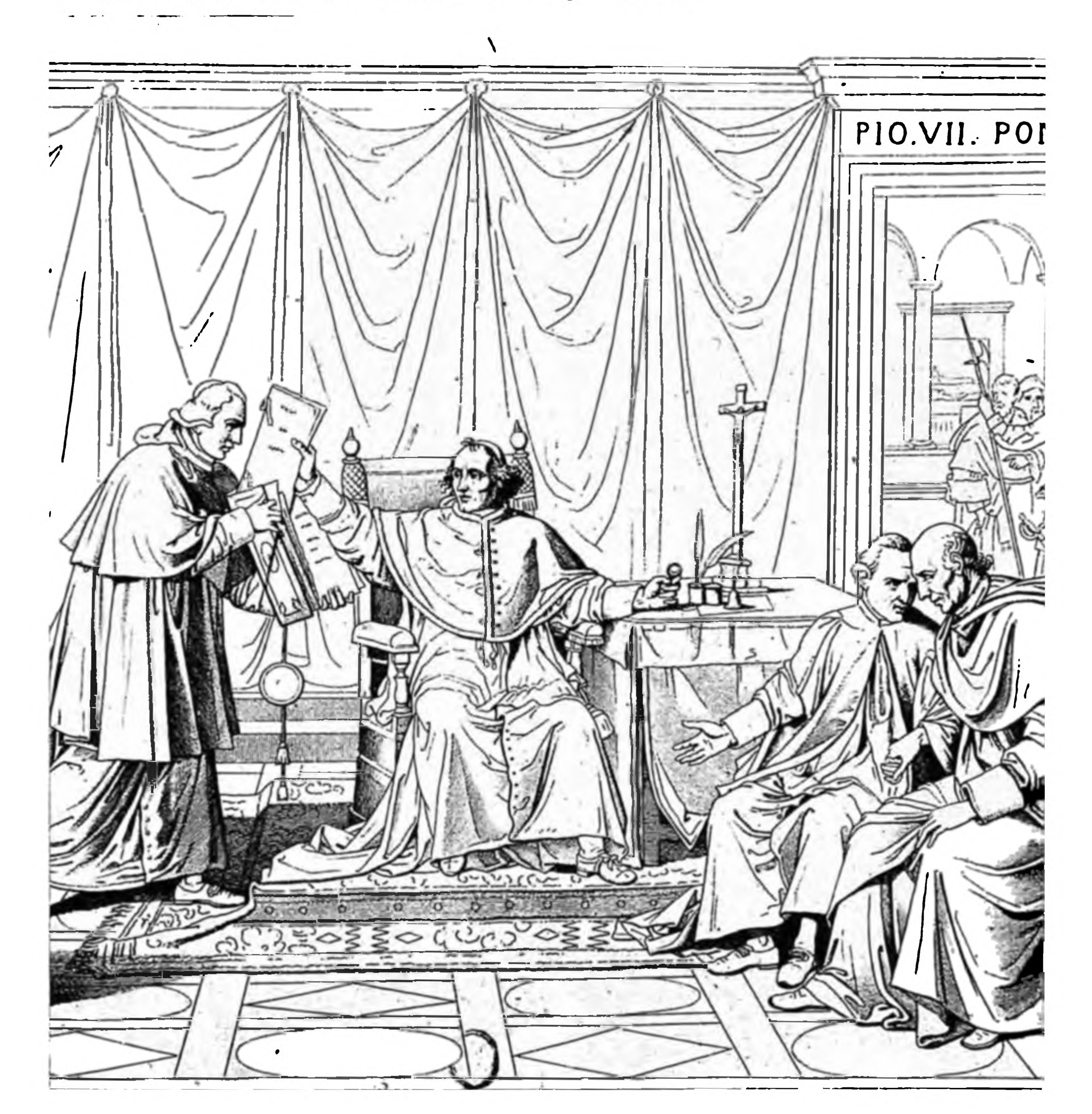
gresó a Roma se le premió con un cuadro que le representaba rodeado de la Fuerza, la Mansedumbre y la Gloria, y entregando a Pío VII Roma, Ravena, Ferrara y Bolonia, representadas por cuatro figuras de mujeres arrodilladas. Modesto y sonriente, declaró Consalvi: «Sin la inmensa reputación personal del Santo Padre, sin la opinión que todos tienen de Su Santidad y de su carácter, hubiéramos negociado en vano.»

Pero le aguardaba otra tarea y otras dificultades, más graves todavía. La restauración de la autoridad pontificia en el plano interior, no era menos urgente que la reconstrucción de su soberanía temporal. Grandes faltas se habían cometido en un año. Bajo la dirección de un prelado, Agostino Rivarola, que llegaría a Cardenal, una especie de Gobierno provisional había recibido la orden de Pío VII de restablecer el orden en Roma. Lo menos que podía decirse era que lo había hecho sin demasiada prudencia ni habilidad. Que se destituyera a los funcionarios pontificios, prelados e incluso profesores que habían colaborado evidentemente con los ocupantes; que se prohibiera la entrada en los palacios pontificios a los nobles convictos de haber aceptado del francés puestos honoríficos —como ocurría con el «alcalde» Braschi, sobrino del Papa Pío VII—; que se detuviera y hasta que se enviara a galeras a los míseros individuos que habían guiado a Radet cuando el arresto del Papa; e incluso que se arrebatara a Maury su obispado de Montefiascone, era bastante normal y, en resumidas cuentas, semejante depuración nada tuvo de «Terror blanco». Era incluso comprensible que no se pudiera o no se quisiera impedir que el pueblo romano fusilara en efigie a Napoleón (obligando a los ex colaboradores a mantenerse peligrosamente cerca del monigote), o que se sometiera a saqueo las casas de los antiguos funcionarios imperiales. Pero lo que resultaba absurdo era que el Gobierno Rivarola decretara la supresión de todo lo que habían hecho los franceses, incluso cuando sus medidas habían resultado evidentemente buenas. El Código civil y penal de Napoleón fue abrogado: se puso en vigor de nuevo ante los tribunales la vieja legislación, terriblemente enredada, de los antiguos tiempos. Restauróse al mismo tiempo la «jurisdicción de los barones», es decir, la justicia feudal, y la *Santa Inquisición romana*: se le aconsejó solamente que no usara la tortura. Así, pues, reanudáronse los procesos ante el Santo Oficio: y la primera víctima fue una religiosa, cuyo crimen no pudo saberse nunca. Los judíos recibieron orden de reintegrarse a sus «ghetos», de donde les habían sacado Miollis y Tournon. Peor aún: el celo de Rivarola suprimió la vacuna, la iluminación de las calles e incluso las medidas contra la mendicidad, porque eran vergonzosas innovaciones francesas. Fueron abandonados los trabajos en el Coliseo, e incluso se cubrieron de nuevo las excavaciones hechas. Por último, una desastrosa decisión en el orden económico, restableciendo las tarifas de 1808, llevó a un alza de precios, especialmente en el vino y el aceite: y al pueblo no le consolaron las procesiones casi diarias con que se le premiaba.

Al saber todas esas locuras, Consalvi se mostró muy inquieto. No vaciló en escribir a Rivarola y a todo su séquito proféticas cartas, en las que decía, entre otras cosas excelentes: «Si se cometen fatales errores, no conservaremos por seis meses este país que estamos a punto de recuperar.» Y al mismo Papa comunicó —para aconsejarle prudencia— la copia de la carta que dirigía a Luis XVIII para ponerle en guardia contra los errores análogos que cometían en Francia los «ultras». El mismo decreto de amnistía que acababa de firmar Pío VII, no obtuvo su aprobación: los términos eran hirientes; la trascendencia, demasiado limitada; una medida a medias —decía— que no influirá en pro del apaciguamiento.

De vuelta en Roma, tomando otra vez las riendas de la administración pontificia, practicó una política más matizada. No quiere esto decir que haya que tomarle por un liberal. Hasta cuando decía, sonriendo: «Bajo este birrete hay ideas liberales», no era verdad más que *stricto sensu*. En la medida en que, por entonces, liberalismo y doctrina revolucionaria pasaban por sinónimos, Consalvi era, sin duda alguna, un antiliberal. Pero poseía —cosa bastante

En 1805, Pietro Fontana, al grabar esta escena de la ratificación del Concordato de 1801 por Pío VII, adjuntaba esta mención: «Napoleón I, emperador de los franceses y rey de Italia». Anacronismo, ciertamente; ¿pero no contribuyó el Concordato a afirmar el prestigio del Primer Cónsul y hacer de él el «nuevo Carlomagno»? Sección de Estampas. Bibliothèque Nationale.



rara en un hombre de su formación y de su casta— un agudo sentido de las nuevas necesidades. «Si Noé —escribía no sin humor— al salir del arca hubiera querido hacer todo lo que hacía antes de entrar en ella, hubiese manifestado una pretensión absurda.» «Un gobierno —añadía— no se cambia como una camisa.» Había que tener en cuenta la evolución de los espíritus. Comprobaba con clarividencia que los jóvenes «que no habían conocido el gobierno pontificio, se hacían una idea pésima de él» y les repugnaba someterse a los sacerdotes; pensaba también que «la mayoría de la población está de buena gana contra nosotros». Su plan era, pues, partir de la situación tal y como se presentaba realmente, aceptar lo que el régimen francés había dejado de bueno; tener en cuenta, en la medida en que no atentaban a los principios fundamentales, las nuevas corrientes ideológicas.

Y al formular semejante plan, el Cardenal Consalvi no se hacía ilusión alguna acerca de las reacciones que podía suscitar. «Bien sé que en Roma hay muchos que no comprenden estas cosas: unos, por pasión; otros, por falta de reflexión; aquéllos, por ignorancia, y los de más allá, por rutina: todos se niegan a oírlas.» No le faltaron oposiciones. El partido de los *zelanti*, en el que desgraciadamente se alineaba la mayoría de los cardenales, le reprochaba su «liberalismo» y le denunció al Papa como un criptojacobino. Para ellos, la contrarrevolución militante, la política de represión, de colaboración con la Santa Alianza, eran las únicas soluciones. Ahora bien: ese partido «ultra» de Roma había precisamente proporcionado el personal —cardenales y teólogos— de la *Congregación de asuntos eclesiásticos extraordinarios*, creada por Pío VII en 1814, mientras Consalvi estaba en Viena; Congregación que tenía por objeto aconsejar al Secretario de Estado y estudiar con él los múltiples problemas de la reorganización de la Iglesia. Y había algo más incómodo aún: como los tiempos turbulentos se prestan a las organizaciones ocultas, el partido de la reacción tenía sus tropas de choque reclutadas frecuentemente entre los más dudosos elementos; los miembros de la Asociación de la Santa Fe, los *sanfedisti*, que, so color de contrarrevolución y defensa de la Santa Sede, se entregaban a las más vergonzosas represalias y a las peores operaciones de venganza.

Pero, de la otra parte, Consalvi no era ni mejor comprendido ni seguido con más fervor. Tal es el destino de los hombres políticos que intentan trazar un camino por el justo medio. Los elementos liberales de Roma y de la Península consideraban que era demasiado moderado y timorato; que pactaba demasiado con los *sanfedisti* y los otros *zelanti*, y que se hallaba en relaciones demasiado buenas con Metternich y los austríacos. La asociación secreta de los carbonarios, nacida en Nápoles y en la Italia del Sur durante la ocupación militar, estaba a punto de cambiar de objetivo. Sus milicianos salían de las chozas de los carboneros, donde se reunían en pleno bosque, para luchar contra los franceses. Convertida en organización sólida, dividida en «ventas» y regida por una estricta disciplina, se proponía el doble fin de realizar la unidad de Italia y establecer instituciones liberales. Ahora bien: los carbonarios tenían precisamente su centro en Ascoli, en las Marcas. ¡Terrible peligro para el Secretario de Estado aquella oposición de izquierdas que tenía cómplices hasta entre los funcionarios pontificios y los carabineros!

En tales condiciones, singularmente difíciles, obligado como estaba a utilizar los hombres que tenía a sus órdenes —de los que no todos eran fieles, e incluso algunos más que sospechosos—,[1] el Cardenal Consalvi llevó adelante su obra. Dos peligros se le presentaban como más amenazadores: el de los carbonarios, cuyas ideas liberales turbaban el orden y cuyas teorías nacionalistas amenazaban directamente los Estados Pontificios, y el de las potencias de la Santa Alianza (y especialmente Austria), que

1. Incluso escandalosos. Así, Mons. Tiberio Pacca, sobrino del Cardenal, al que se había hecho Gobernador de Roma y Director de la Policía, abandonó los hábitos y huyó de Roma con una mujer. Pasquino contó que su falta tenía otra secreta razón: las malversaciones y artimañas que había cometido.

querían controlar la política de la Santa Sede y, tal vez, poner de nuevo en tela de juicio algunos de sus derechos soberanos. Contra uno y otro peligro actuó con tanto vigor como tacto. Tras haber señalado, en repetidas ocasiones, a los gobiernos aliados el peligro de las sociedades secretas —que, de hecho, ganaban terreno, extendiéndose en Francia y Alemania—, hizo firmar, en 1821, una Bula que condenaba especialmente a los carbonarios. Pero cuando Metternich le ofreció participar en la constitución de una fuerza de policía internacional encargada de expulsar a carbonarios y liberales, el prudente secretario de Estado se negó a ello, porque no deseaba, desde luego, ver a los austríacos intervenir en Umbría o en las Marcas. Juego tan sutil duró lo mismo que él: para fingir ceder a las potencias abandonaba a algunos *sanfedisti,* algunos partidarios demasiado resueltos de la Santa Sede; pero en lo esencial no cedía un solo paso. Habiéndole aconsejado Metternich que practicara en los Estados Pontificios, especialmente en las legaciones, una política «más firme», según el modelo de la de Luis XVIII y de los *ultras*, Consalvi le contestó que esperaba hacerlo cuando el propio Metternich lo llevara a cabo en Venecia; porque, sabiendo que los venecianos eran muy recelosos, el austríaco los gobernaba con todo tacto, sin cambiar nada de sus costumbres. La negativa a intervenir contra los revolucionarios de Nápoles entró en esa misma perspectiva, y lo mismo el reconocimiento, tan ràpido a los ojos de algunos, que hizo la Santa Sede de los jóvenes Estados de América latina, sublevados contra España.

Ese juego de báscula, esa esgrima a la defensiva, fueron de acuerdo con todo un inmenso trabajo de reconstrucción. En el plano mundial, para la reorganización de la Iglesia, fue la política de los Concordatos [1] que, sacando provecho del deseo que tenían los gobiernos de asentar sólidamente sus relaciones con la Santa Sede, iba a arreglar —incluso después de él— durante muchos años las relaciones de Roma y los Estados. Treinta concordatos serán firmados en menos de cuarenta años, y esos instrumentos diplomáticos gozarán todos de la clarividencia del Cardenal Consalvi; igual que había hecho en 1801, en París, para Napoleón, aconsejaba que se aceptasen las nuevas condiciones, que no se pidiera demasiado y que se abriera camino a las ideas del tiempo. El sorprendente resultado de aquella vasta empresa pudo ser comprobado en la misma Roma, en donde todas las naciones quisieron tener sus representantes, incluso aquellas cuyos gobiernos eran cismáticos o protestantes; en 1820 había, acreditados ante el Soberano Pontífice, cuarenta y dos embajadores o ministros plenipotenciarios, en lugar de los veintisiete de 1789.

En el terreno interior, por lo que concernía a la reorganización de la misma Roma, no fue menos vasta la obra del gran Cardenal. La situación dejada por Rivarola y su equipo era deplorable. La vuelta pura y simple al pasado conducía a enredos que el pueblo, habituado a la administración francesa, ya no aceptaba. ¿Qué significaba, en pleno siglo XIX, la organización feudal de los Estados Pontificios, divididos en cuatro Legaciones: Bolonia, Urbino, Ravena y Ferrara; cinco territorios: Perusa, Orvieto, el Patrimonio, la Campiña de Roma y la Sabina; cuatro países titulados: los ducados de Espoleto, de Castro, de Benevento y la Marca de Ancona; un «gobierno»: Città del Castello, sin hablar de Roma, que tenía su estatuto especial? ¿Cómo podían funcionar las finanzas cuando los gastos de percepción se elevaban a un cuarto de los impuestos y cuando una multitud de exenciones y privilegios eran admitidos y cuando los mismos impuestos eran arrendados a los bancos? Si a esto se añade que el bandolerismo, del que la policía francesa no había logrado liberar a Italia, se extendía por doquier, hasta en las cercanías de Roma, se tendrá una idea de las dificultades que salían al paso a Consalvi.

Prudentemente, por partes y en decretos sucesivos, se dio una Constitución el 8 de julio de 1816. Inspirábase visiblemente en los principios franceses de unidad y uniformidad, sin referirse a ellos, por supuesto... El Estado Pon-

1. Cfr., en este mismo capítulo, el párrafo de idéntico título.

tificio quedaba dividido en 17 circunscripciones administrativas, a cuya cabeza se colocaban Gobernadores y Legados nombrados por el Secretario de Estado. Los Ayuntamientos eran organizados a su vez en torno a un Consejo municipal, reclutado por corporaciones bajo la vigilancia de la Sede Apostólica. Eso representaba el término de los privilegios de las ciudades, de las provincias y de los feudales. Al mismo tiempo, Consalvi trabajó por laicizar la administración, para sacar a los sacerdotes de los puestos para los que no parecían preparados por su vocación. Una revolución semejante fue emprendida en el dominio de la justicia, en el que los tribunales eclesiásticos fueron acantonados en las causas de su competencia, desapareciendo todas las viejas jurisdicciones de aspecto medieval, que eran reemplazadas por tribunales civiles y criminales y tribunales de apelación. Suprimióse la tortura. Fue promulgado un Código civil y penal, que no era otro que el de Napoleón, al que el jurista Bartelucci recibió el encargo de poner un «cuello romano». Publicóse también un Código de comercio, más original, del que diría Guizot que era «un monumento de sabiduría». La reforma financiera iba a la par de las otras. El impuesto de contribución territorial fue establecido sobre un nuevo catastro; quedaron uniformados los derechos de aduana; organizóse el monopolio de la sal y el del tabaco; un impuesto de consumo reemplazó a las viejas tasas caducadas que ya nada proporcionaban. En el terreno económico, la congregación expresamente creada para ello trabajó en mejorar el agro romano, creando granjas modelo y estableciendo industrias textiles. La desecación de las marismas pontinas, la irrigación de las tierras secas, entraban también en los vastos planes de Consalvi. Y, sobre este punto, ayudado poderosamente por Pío VII, que deseaba hacer «su obra personal» en las transformaciones de Roma, a punto de convertirse —de volver a ser— un centro eminente de la vida intelectual, de las ciencias, del arte y la cultura,[1] Consalvi se asoció a las empresas que entonces transformaron a la Ciudad Eterna: terminación de la plaza del Popolo y de los jardines del Pincio, comenzados por Tournon; restauración del Vaticano, del Quirinal y construcción de los nuevos museos Chiaramonti; reconstrucción de más de veinte viejas iglesias, descombro de las ruinas del Foro, del Palatino y el Coliseo, además de reconstitución de la Biblioteca Vaticana. Jamás, desde la época del Renacimiento, Roma había conocido semejante fiebre creadora y tal animación.

¿Obtuvo resultado esa obra creadora, cuya sola puesta en acción hace honor a un hombre? Hay que reconocer que no del todo. Si en el terreno de la política internacional, el Cardenal Consalvi logró sus objetivos; es decir, si preservó la libertad de acción de la Santa Sede, sus esfuerzos de reconstrucción no fueron coronados por tanto éxito. La ordenación chocó con verdaderas oposiciones; los partidarios del pasado —que eran numerosos— clamaron que aquello era la Revolución. No pudo, por ejemplo, conseguir que al frente de las grandes circunscripciones administrativas se colocara a laicos en vez de sacerdotes. Falto de dinero, algunas de sus más bellas iniciativas quedaron en letra muerta: la desecación de las marismas pontinas apenas fue iniciada. En la misma Roma el plan de urbanización —establecido por Tournon y reanudado y completado por Giardannini— quedó muy lejos de ser llevado a cabo. Además, Consalvi no contó más que con ocho breves años para realizar toda aquella gigantesca empresa: bastará que tras Pío VII, que siempre le concedió ilimitada confianza, venga otro Papa de tendencias opuestas para que toda su obra sea puesta en tela de juicio. Consalvi lo sabía; había anunciado muchas veces esa eventualidad, y vivió lo bastante para ser testigo del acontecimiento.

Y ese mismo gran hombre, ¿no tenía límites? ¿Y no había algunos fallos en su obra, tan notable en numerosos aspectos? La más grave de sus faltas es la de no haber ensanchado el panorama de la Iglesia, de no haber tenido esa

1. Los «Nazarenos», pintores alemanes dirigidos por Overbeck, y que trabajaban sobre temas religiosos, se hallaban entonces en Roma. (Cfr., más adelante, vol. XI.)

visión ecuménica que más tarde tendrían los Papas, y que proporcionará a la Cristiandad una nueva dimensión. La obra de Consalvi en favor de las misiones fue mínima;[1] ni hizo nada por evitar esa italianización del Sacro Colegio que, al dar a los católicos de la Península una preeminencia, creará entre ellos y el resto de la Cristiandad una especie de distorsión: en el conclave de 1829, de los 49 cardenales presentes, 43 eran italianos. Puede pensarse que, apoyándose ante todo en las iglesias de otros países, Consalvi hubiera establecido su obra sobre bases más amplias y sólidas. Faltóle también, sin duda alguna, comprender que la cuestión nacional se planteaba definitivamente en Italia en términos que no podía eludir arrojando en prisiones a unos cuantos carbonarios. Y, por último —y no era el único en esto—, le faltó adivinar que la cuestión social iba a imponerse a la conciencia cristiana dentro de poco...

Pero no por ello es menos verdad que pocos hombres en su tiempo, y sobre todo en la Iglesia, dan la impresión de haber visto tan claro y de haber actuado tan adecuadamente en el sentido de la Historia. De haber tenido sucesores, muchas cosas hubieran sido diferentes de lo que fueron.

La restauración de la Compañía de Jesús

En esta vasta empresa de reconstrucción, que tanto honra a la Santa Sede, dos hechos deben ser especialmente tenidos en cuenta: la restauración de la Compañía de Jesús y lo que ha podido llamarse la «campaña de los Concordatos».

Hacía cuarenta años largos que, suprimidos por Clemente XIV, los Hijos de San Ignacio habíanse visto obligados a desaparecer.[2] La sentencia les había aterrado. Mientras sólo se trataba de medidas tomadas por los Gobiernos de Portugal, Francia, España u otros países, podían considerar con calma sus pruebas; pero la decisión del Romano Pontífice, de aquel mismo a quien su Regla les ordenaba obedecer en cuerpo y alma, aquel terrible y doloroso Breve, *Dominus ac Redemptor*, de 1773, les había, al pie de la letra, aniquilado. Su situación material se había hecho penosa: aquellos de los antiguos Padres que no tenían fortuna personal se vieron arrojados a los caminos de Europa, obligados a vivir mediante toda clase de pequeños oficios, y los más felices, recogidos por almas caritativas —y entre éstas, Voltaire—; los otros, la mayoría, vivieron miserablemente: tres mil incluso fueron trasladados por algún tiempo a Córcega, donde, a pesar de la legendaria hospitalidad de los habitantes de la isla, no habían sido muy dichosos...

Y, sin embargo, durante la triste prueba, muchos de ellos guardaron en sus corazones una indeclinable esperanza. En 1785, Julio César Cordara, ex jesuita, escribía a un amigo: «La Compañía resucitará una vez más, os lo aseguro; Dios suscitará algún buen servidor que ponga en pie nuestro Instituto. Porque éste constituye, regido por un Código de leyes santísimas y prudentes, una obra maestra de gobierno religioso, y está ordenado a un fin tan sublime que un día —estoy seguro de ello— algún Papa extenderá la mano para resucitarlo.» [1] Esa convicción, general entre los antiguos Hijos de San Ignacio, había poco a poco alcanzado realizaciones locales, tentativas más o menos esporádicas. Es bella la historia de la resistencia de aquel Instituto, grande a pesar de las fuerzas e intereses encarnizados en su destrucción.

La supervivencia de la Compañía fue favorecida por un hecho tan paradójico como inesperado.[2] Mientras los Estados católicos se entregaban alegremente a la expulsión de los jesuitas, una potencia cismática les había dado acogida: Rusia. Catalina II, tras la anexión de las provincias polacas, se convirtió en soberana de unos doscientos Padres, y ni siquiera pensó en expulsarlos. ¡Todo lo contrario! Animó a aque-

1. Cfr., más adelante, vol. XI.
2. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

1. Cartas del Padre Cordara, publicadas por Alberlotti (Venecia, 1924).
2. Cfr. «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

llos excelentes pedagogos a conservar sus colegios, y Alejandro I siguió su ejemplo; los oficiales de la *Grande Armée* quedaron sorprendidos, al entrar en Rusia, de ser acogidos por jesuitas franceses, que vestían la sotana y educaban a miles de niños. La «Provincia de Rusia», a la que se había visto reducida la Compañía, seguía prosperando durante todo el período de la Revolución y el Imperio, acrecentada por un determinado número de antiguos Padres, proscritos de Occidente. Un vicegeneral, el R. P. Karew, seguía rigiendo el Instituto; también él vivía en Rusia.[1] ¿Qué había pensado el Papa de aquella sorprendente supervivencia? Interrogado en diversas ocasiones acerca de ese punto, Pío VI no dio al principio respuestas categóricas, ya animándoles [2] en sus esfuerzos hasta el punto de permitirles abrir un noviciado en Polotsk, ya tratándoles públicamente de «refractarios», cosa que, desde el punto de vista canónico, eran realmente.

La Revolución había estallado entretanto, y uno de sus más imprevistos efectos fue la modificación del juicio de muchos soberanos acerca de la Compañía. A la luz de los acontecimientos aparecía claro como el día que la supresión de los jesuitas había sido una de las más aplastantes victorias del espíritu filosófico y revolucionario. En buena lógica, para luchar contra aquel espíritu, ¿no era prudente llamar de nuevo a los Padres? Así, a partir de 1793, en diversos lugares de Italia había habido la intención de devolver a los Hijos de San Ignacio su existencia legal.

Un hombre encarnó esa esperanza de resurrección y trabajó, con tanta inteligencia como prudencia, en llevarlo a cabo: San José Pignatelli (1737-1811). Hijo de una gran familia patricia y cardenalicia de Italia, pero nacido en España, fue uno de los dirigentes de los desgraciados Padres instalados en Córcega, y después se retiró a Bolonia: su nombre aparecía asociado a toda aquella delicada historia. Una primera tentativa fue hecha en Parma, donde el duque Fernando de España hizo abrir de nuevo los colegios jesuitas, haciendo incluso venir de Rusia a algunos padres. Tras haber chocado con la hostilidad del Rey de España y de su ministro Godoy, que habían dado a entender al joven príncipe que no debía realizar otra política en aquel asunto que la de su padre, y a pesar de la resistencia del Papa Pío VI, logró lo que quería, y el P. Pignatelli fue nombrado maestro de novicios en Colorno, no lejos de Parma. Esta provincia jesuita, anexionada a la de Rusia, pudo durar hasta el instante en que la invasión napoleónica liquidó el ducado de Parma; pero, incluso bajo la dominación francesa, los Padres, vestidos de seglares, pudieron continuar su labor docente. Además, al mismo tiempo que en Parma, comenzaron a iniciarse contactos en Nápoles y conversaciones del P. Pignatelli con el Rey Fernando, con vistas a la eventual restauración de la Compañía.

Más aún tal vez que esos ensayos de restauración llevados a cabo por los soberanos, lo que había sido extremadamente significativo era la permanencia y hasta el desarrollo del «espíritu jesuita» en el más alto sentido de la frase. El ideal de San Ignacio, hecho todo de disciplina, de fe y de abnegación, sobrevivió visiblemente a todos los desastres. Muchos hombres se habían entregado a la tarea de mantenerlo vivo y de extenderlo; otros, en el corazón de la prueba, habían descubierto su profunda virtud. Así, en Francia, el heroico Padre de Clorivière [1] consiguió, en pleno Terror, reunir una pequeña congregación clandestina, fundada por él y llamada *Compañía del Corazón de Jesús*, calcada sobre la Compañía de Jesús. En 1794, en Lovaina, unos jóvenes emigrados, entre los que se contaban dos antiguos alumnos de M. Emery, Tournely y De Broglie, escapando a los llamamientos del ejército de Condé y a la vida fácil de Coblenza, instituyeron también una pequeña comunidad llamada de los *Sacer-*

1. Llegó a General, 1801.
2. *«Approbo, approbo, approbo!»* —dijo a Monseñor Juan Benilawski, Obispo coadjutor de Mohilew, que le hablaba del problema de la Compañía.

1. Sobre su papel en el renacimiento de la Compañía, cfr., el excelente artículo del P. Andrés Rayez, *Clorivière et les Pères de la Foi*, en «Archivium historicum Societatis Jesu» (1952).

dotes del Sagrado Corazón. En Italia, un hombre curioso, Nicolás Paccanari, simple laico, al que se había conocido como exhibidor de curiosidades exóticas, pero que era un alma mística, creó, en 1797, en Spoleto, una *Compañía de la Fe de Jesús*, que los verdaderos jesuitas no aceptaron admitir en su Instituto, pero que no por ello dejaba de procurar seguir el espíritu de San Ignacio y de los «Ejercicios»; Pío VI, al que Paccanari había logrado ver durante su traslado de Roma a Francia, se mostró favorable. La Compañía del Sagrado Corazón y la Compañía de la Fe se fusionaron entonces para formar los *Padres de la Fe*, extendidos en Francia por el abate Varin de Solmon, y el joven Padre Barat, hermano de la célebre fundadora de las Damas del Sagrado Corazón.[1] Y se recordará [2] que, protegidos por el Cardenal Fesch, e incluso bien vistos por Napoleón, aquellos Padres de la Fe pudieron abrir de nuevo en Francia sus colegios —entre los que se contaba el de Belley, donde el joven Lamartine escribía sus primeros versos— hasta el instante en que, en conflicto con el Papa, el Emperador los disolvió.

Cuando Pío VII subió a la silla de San Pedro la situación había evolucionado bastante en favor de la Compañía. El mismo Papa, que era el benedictino Chiaramonti, no era especialmente «jesuitista», pero se había dado cuenta perfectamente del error que había sido para el Papado la supresión de sus más devotos auxiliares. Así que, poco después de su elección, cuando el Zar le pidió el restablecimiento oficial de la Compañía de Jesús en sus Estados, aceptó con alegría, y el 7 de marzo de 1801 firmó un Breve en ese sentido. Era aquél un primer paso. El General siguiente, el M. R. P. Gruber, lo comprendió así: uno de sus ayudantes había acudido a Roma para solicitar del Papa el restablecimiento íntegro de la Compañía, mientras el P. Pignatelli recibía el título de Provincial de Italia. Aprovechando entonces los trabajos de acercamiento llevados a cabo en Nápoles, el sutil Provincial, «mezclando —como se decía de él— la fuerza española y la suavidad italiana», consiguió instalar de nuevo a la Compañía en el reino de Fernando, no sin numerosas dificultades y oposiciones más o menos veladas, y el 30 de julio de 1804 el Breve pontificio *Per alias* restauró oficialmente la Compañía en el reino de Nápoles; sus colegios volvieron a abrirse y se llenaron de cientos de alumnos; también funcionaron las casas de «Ejercicios». A pesar de rivalidades personales, la nueva provincia dio pruebas de gran vitalidad hasta el momento en que, menos de un año después, Murat, Rey de Nápoles, la disolvió.

Pero el ímpetu era ya bastante poderoso. La ruda crisis que opuso el Imperio a la Santa Sede no lo atenuó. Expulsados de Nápoles, separados oficialmente de Parma, los jesuitas no dejaron de progresar. La policía misma de los ocupantes, que desconfiaba de ellos, nada había podido contra su expansión. Sucesivamente, el Obispo de Orvieto y el de Tívoli, y más tarde otros muchos, reclamaron a los Padres a los que se hacía pasar por simples sacerdotes, para que rigieran colegios y predicaran las misiones. El prudente P. Pignatelli siguió dirigiendo —hasta su muerte, ocurrida en 1811— estas pacientes escaramuzas. Su influencia personal había servido de mucho en esa secreta expansión que preparaba el porvenir; así, el Rey abdicatario de Piamonte y Cerdeña, Carlos-Manuel VI, se había hecho, gracias a él, Hermano Coadjutor en San Andrés del Quirinal. En Francia, el P. de Clorivière, arrestado un tiempo por la policía de Fouché y salido de la cárcel tras cuatro años de detención, tomó las riendas de los Padres de la Fe, que dirigían, en la clandestinidad, los abates Varin de Solmon y Halmar, sus amigos y discípulos: estrechamente vigilados por la policía, obligados a no alejarse mucho del sitio de morada, aquellos cripto-jesuitas habían llevado activamente la lucha contra Napoleón, ayudando muchas veces a los jóvenes «Caballeros de la fe» [1] a difundir la Bula

1. En 1804, los Padres de Paccanari, recobraron su libertad, pero su fundador tuvo una triste suerte: llevado ante el Santo Oficio, fue encarcelado en Sant'Angelo y finalmente murió asesinado.

2. Cfr., antes, cap. II.

1. Con los que no debe confundírseles.

de excomunión contra los perseguidores del Papa y creándose doquiera sólidas amistades.

Tal era la situación que halló Pío VII al regresar a Roma. De todas partes le llegaban las peticiones de los obispos; era necesario restablecer la Compañía, llevar de nuevo a los Padres a los colegios, devolverles sus casas y misiones: el deseo parecía tan general que podía considerársele la voz misma de la Iglesia. El Cardenal Pacca, que otrora había demostrado pocas simpatías por los jesuitas, advertido ahora por la experiencia, impulsó al Papa a escuchar todas aquellas peticiones; para él —lo dice en sus *Memorias*— restaurar la Compañía era llevar a cabo un acto eminentemente contrarrevolucionario; consagrar la derrota de quienes, en otro tiempo, trabajaran para arruinarla.

El 7 de agosto de 1814 —es decir, menos de tres meses después de su regreso—, Pío VII publicó la Bula *Sollicitudo*. «Para embarcar de nuevo en la navecilla de Pedro, sin cesar agitada por las olas, a los remeros expertos y robustos que vencerían la fuerza del oleaje», anulaba la medida de Clemente XIV e invitaba a los miembros sobrevivientes de la Compañía a reunirse y reanudar sus actividades. ¡Qué triunfo para los Hijos de San Ignacio, después de cuarenta años de pruebas!

A decir verdad, eran por entonces poco numerosos; sin duda, no más de 800. Pero su vitalidad se confirmó inmediatamente; revelóse excelente su reclutamiento; en 1820 son cerca de 2 000, y más de 6 000 en 1850. Hecho curioso: Rusia, que había representado un papel de asilo importante y providencial para asegurar la continuidad de los Hijos de San Ignacio, se volvió contra ellos a partir de 1815, en el instante mismo en que aquel papel ya no era útil, y los desterró a Polotsk; después, en 1820, el fantasioso Alejandro expulsó a los Padres de sus Estados. Pero ya entonces todos los países católicos, menos Austria, los habían visto regresar, si no con la importancia que tuvieran antes de 1773, sí al menos con un puesto considerable en la Iglesia.

Desde muchos puntos de vista esta restauración de la Compañía de Jesús tuvo una considerable importancia histórica. La Santa Sede halló de nuevo en ella aquel ejército fiel, totalmente dedicado a su causa, de que muy pronto iba a necesitar. Muchos de los Padres ejercerían a lo largo del siglo y hasta nuestros días una influencia —discreta y profunda a la vez— sobre ciertas posiciones pontificias; corrió incluso por Roma una frase proverbial: «la pluma del Papa son los jesuitas». Por supuesto que esta reaparición de los Hijos de San Ignacio no dejó de provocar reacciones: era imposible no reconocer en ella un extraordinario acto contrarrevolucionario. Igualmente, los liberales se oponían con vigor a los «hombres negros», de los que se burlaba Béranger. Y no pasaría mucho tiempo sin que en Francia fueran tratados como las cabezas de turco de todas las faltas cometidas por los «ultras». Lo que era bastante injusto, ya que los más fervorosos realistas —en su mayoría galicanos— fueron tan hostiles a los Hijos de San Ignacio como los mismos liberales. Ni tardarían en estallar nuevos conflictos [1] entre los Estados y la Compañía, a la que juzgaban excesivamente «romana». Debemos subrayar un hecho de gran importancia: al suscitar esa oposición simultánea de los dos clanes enemigos entre sí, liberales revolucionarios y realistas galicanos, la restauración de la Compañía probó «en cierta manera que la contrarrevolución religiosa no coincidía exactamente con la contrarrevolución política».[2]

La política de los Concordatos

Reforzar la autoridad del Soberano Pontífice, separar, en la medida de lo posible, la contrarrevolución religiosa de la política: he aquí dos resultados a los que tendió y consiguió en su conjunto el infatigable Consalvi en uno de los más importantes sectores de su empresa: la política de los Concordatos.

No era solamente en el Estado romano donde parecía indispensable, en 1815, una tarea

1. En Francia, por ejemplo; cfr., más adelante, el párrafo «Neogalicanismo».
2. Latreille.

de restauración. Todas las iglesias de Europa y del mundo entero tenían necesidad de ser reorganizadas. La diversidad de las situaciones hacía la tarea infinitamente compleja: en unos lugares —por ejemplo, en Austria y España— las Iglesias nacionales habían sobrevivido (al menos en apariencia) tales como se hallaban en 1789; en otros sitios, por el contrario, doquiera los franceses habían pasado, habíanse producido grandes perturbaciones, y era necesario reconstruir. Además, durante los cuatro años de su prisión en Savona y Fontainebleau, el Papa había quedado separado de la Cristiandad; era hora de que tomara de nuevo firmemente el «gobernalle» de la nave de Pedro. La política de los Concordatos trabajó en ese sentido. Y Consalvi la llevó adelante, en pleno acuerdo con Pío VII, y totalmente apoyado por él, con esa mezcla de firmeza y flexibilidad que era el más importante rasgo de su carácter. Luchando a la vez con los partidarios impenitentes del galicanismo, del josefismo, del febronianismo y contra el peligro liberal-revolucionario, sabiendo ceder sobre cuestiones secundarias, pero nunca sobre principios, manifestó, una vez más, ese agudo sentido de la realidad y de las posibilidades que aún admiramos en él.

El medio adoptado para reorganizar la Iglesia y asentar la autoridad del Papa fue el Concordato, el tratado negociado entre la Sede Apostólica y un determinado Estado. En esa materia, Consalvi era un «orfebre». Y, por decepcionante que fuera después la actitud de Napoleón, Pío VII no olvidó nunca que el Concordato francés de 1801 había tenido por consecuencia la resurrección de la Iglesia en aquel país que, poco antes, perseguía a los sacerdotes. La experiencia demostraba que había que tomar precauciones para que los Estados firmantes no pudieran abusar de sus derechos e imponer sus caprichos. Habría que recordar los Artículos orgánicos y los decretos de Melzi. Por lo tanto, los Concordatos serían menos amplios que aquél en que había puesto su firma el Primer Cónsul; habría que aprovechar el nuevo clima para mostrarse —en lo posible— más estricto y firme. De esta manera, durante años, los Concordatos fueron acordados con tantos países, que debemos renunciar a una lista completa.

En Italia la situación era relativamente fácil: convertida de nuevo en simple «expresión geográfica», la Península estaba otra vez dividida en una docena de Estados de mediana importancia, sin hablar de los pequeños principados, y todos aquellos gobiernos tenían necesidad de asentar su autoridad. Llevar adelante las negociaciones en tantas «capitales» no constituyó, seguramente, un asunto de poca monta; pero la Santa Sede, en aquel terreno no se encontraba con fuerza alguna capaz de hacerle frente. Los elementos hasta ayer jansenizantes y regalistas se hallaban ahora en la sombra. Fue fácil discutir la restitución de bienes eclesiásticos o la circunscripción de diócesis, sin pasión. Poco a poco el Piamonte y Cerdeña, Nápoles y las Dos Sicilias, los principados de Lucca y Módena, el Reino lombardo-véneto y los ducados de Toscana y Parma, firmaron sus acuerdos: otros tantos Nuncios fueron acreditados ante sus gobiernos y soberanos. Algunos mostráronse incluso extrañamente favorables a las tendencias «romanas» —así, el Piamonte aceptó que una cláusula del Concordato de 1817 confiara oficialmente la educación de la juventud a los jesuitas, y que la Asociación sacerdotal de los Oblatos de la Virgen fuera reconocida legalmente, aun cuando sus miembros pronunciaran un voto especial de obediencia total a la Santa Sede—. Sólo hubo seria tirantez con el Rey de Nápoles, por la malicia de los negociadores de ambas partes: los diplomáticos pontificios, todos «zelanti», tuvieron la singular idea de pretender reafirmar los derechos de soberanía feudal de Roma sobre aquel Reino y de pedir que fuera restaurado el tributo de la hacanea;[1] respondieron los diplomáticos napolitanos exigiendo que todo documento pontificio presentara el *exequatur* del Rey para ser publicado. Se llegó incluso al punto de ruptura cuando Fernando IV nombró, por su cuenta y riesgo, cuarenta y un obispos, a los que el Papa

1. Cfr., *«La Era de los Grandes Hundimientos»*, acerca de la entrega tradicional del tributo sobre la hacanea blanca.

negó la investidura. Por último, todo se arregló: Consalvi hizo sustituir el «tributo» feudal por un impuesto pontificio sobre las rentas del clero. Y el Concordato napolitano fue uno de los mejores entre los firmados por la Iglesia; comenzaba con la afirmación de que el catolicismo era «la única fe del reino», a cambio de lo cual el clero juraba fidelidad al Rey.

Fue en Alemania donde se firmaron los Concordatos más numerosos, pero también los más delicados. La situación era compleja, incluso más difícil que antes de 1789, ya que la protestante Prusia contaba con numerosos ciudadanos católicos en la orilla izquierda del Rhin y en las tierras otrora polacas. El viejo sistema de los «Príncipes-Obispos» estaba en ruinas (lo que no era un daño), puesto que los señores mitrados de otro tiempo se habían manifestado muy poco dóciles para con la Santa Sede; pero los franceses, que habían derribado aquella estructura, no supieron reorganizar la iglesia alemana. Recuérdese que el proyecto de Concordato germánico fracasó debido a las ambiciones napoleónicas,[1] puesto que el Papa no tenía deseo alguno de encomendar la reorganización del catolicismo alemán a una persona firmante de los Artículos orgánicos. Que fuera urgente el restablecer un *modus vivendi,* lo comprueba una cifra: ¡no quedaban más que seis obispos vivos, de los que cinco eran septuagenarios! Todos los soberanos deseaban, evidentemente, poner fin a tan extraña situación.

Sin embargo, las dificultades no habían desaparecido. En su mayoría, los gobiernos no querían que la necesaria reorganización diera a la Santa Sede excesiva influencia. Esto era normal en los Estados protestantes; sin llegar a admitir, como se ha dicho, que hubiera entonces una conjura anticatólica, hay que subrayar que Federico Guillermo IV, con ocasión del tercer centenario de la Reforma, en otoño de 1817 lanzó un «Real llamamiento» que dejaba adivinar el propósito de absorber un día a los católicos en una iglesia protestante unificada. Pero, incluso en los países católicos, fueron muy numerosos los obstáculos. El febronianismo[1] no había muerto con la sumisión y el fallecimiento de su promotor. Encarnábase entonces en la notoria persona de Carlos Teodoro Dalberg, a quien habíamos conocido como coadjutor de Maguncia antes de 1789, y sacerdote filósofo, cortesano de Napoleón, para obtener de él, en 1806, el título de Príncipe-primado de Francfort; este hombre tuvo la habilidad, en el Congreso de Viena, no solamente de hacerse perdonar su colaboración con el vencedor, sino aun de conservar su primacía. Ayudado por el antiguo vicario general de Constanza, Wessenberg, Dalberg representó, durante los dos años que le quedaron de vida,[2] un papel secreto poco favorable a Roma.

Parece, desde luego, que el sueño de aquel hombre ambicioso era (apoyándose en la corriente nacionalista, muy fuerte en Alemania) constituir una «iglesia nacional alemana», cuyos principios hubieran sido calcados sobre los del galicanismo eclesiástico, y que hubiera tenido a su frente un primado, dotado de amplia autonomía —cargo que, por supuesto, correspondería a él mismo—. El principio de esa iglesia nacional hubiera quedado integrado en una constitución germánica —perenne sueño de los patriotas—. Wessenberg no tenía talla suficiente para llevar ese juego por sí solo; de esa manera, utilizando los instintos particularistas de todos los príncipes alemanes, Consalvi pudo descartar el peligro. Un hombre le ayudó con tanta habilidad como valor en aquella lucha: el gran redentorista San Clemente Hofbauer, a quien el Cardenal había visto varias veces en Viena durante el Congreso y al que había constituido entonces como una especie de emisario secreto de la Santa Sede.

En semejantes circunstancias —complejas, desde luego— se llevaron adelante las negociaciones que culminaron en la firma de una docena de Concordatos alemanes. El primero fue establecido en 1818 con Baviera: «copia casi servil» del Concordato francés de 1801, contenía sin embargo una cláusula bastante dife-

1. Cfr. antes, cap. II, párrafo «¿Bonaparte, patrón de los católicos?»

1. Cfr., *«La Era de los Grandes Hundimientos»*.
2. Murió en 1817.

rente, puesto que declaraba al catolicismo religión del Estado; lo que no impidió que poco después estallara un conflicto con el Gobierno de Munich, que también quería sus artículos orgánicos, el «Edicto de Religión», contra el que protestó Roma; en 1821 se apaciguó el conflicto. Uno tras otro, todos los pequeños Estados católicos alemanes siguieron el movimiento y negociaron concordatos, no sin dejar ver con frecuencia tendencias febronianas y josefistas ni sin intentar, una vez firmado el acuerdo, desconocer los derechos de la Santa Sede y especialmente nombrar obispos sin contar con ella.

Más curioso aún fue el que la protestante Prusia entrara también en el camino de los concordatos. Y ello por dos razones: porque necesitaba absolutamente establecer sobre sólidas bases sus relaciones con los súbditos católicos del Rhin y porque le disgustaba que sus súbditos polacos dependieran canónicamente de Varsovia. Prusia hizo bien las cosas: no solamente su negociador en Roma, el célebre historiador Niebuhr, se mostró (quién sabe si por escepticismo) bastante accesible a los argumentos de Consalvi, sino que el mismo canciller Hardenberg tomó parte en las negociaciones. La Bula *De Salute animarum* de 1821 fue declarada «estatuto obligatorio de los católicos de Prusia». Los obispos eran elegidos por los Capítulos, con el beneplácito del Rey, y después, investidos por el Papa. Colonia y Gnesen-Posen se convertían en las dos archidiócesis de los dominios prusianos. El ejemplo de Berlín fue seguido por los pequeños señores; Hannover tuvo su Bula, cuatro años más tarde. Un concordato idéntico fue firmado con Baden, Wurtemberg; los dos Hesse, Sajonia, y las ciudades libres de Lubeck, Francfort y Bremen; el Alto Rhin quedaba constituido en provincia eclesiástica con cinco diócesis, con Friburgo de Brisgovia por metropolitana. Y todo hubiera ido de la mejor manera si la aplicación de los tratados no hubiera implicado vivas discusiones, e incluso un conflicto que no se suavizó hasta 1827.

Todos aquellos concordatos estaban lejos de ser perfectos, y en Roma encontraban que limitaban demasiado los poderes del Papa y dejaban demasiado margen a las nuevas ideas. Pero el prudente Consalvi estaba en su derecho al contestar que era importante que todos los Estados, hasta los protestantes, al firmar aquellos instrumentos diplomáticos, hubieran reconocido por eso mismo que la fuente de toda legitimidad en la Iglesia estaba en la Santa Sede, que la amenaza de una iglesia nacional josefista y febroniana tenía que ser descartada y que, en aquella Alemania, ayer tan revuelta, los católicos debían aspirar a «dar vida a sus diócesis bajo el soplo vivo del Papado».

Por lo demás, ese éxito en un país a medias protestante no fue el único. En los Cantones helvéticos, donde se planteaban numerosos y delicados problemas —liquidación de la ex iglesia «nacional», reorganización de las diócesis, separación de los católicos suizos de las autoridades religiosas alemanas—, las negociaciones fueron dirigidas por Consalvi durante todo el tiempo que permaneció en la Secretaría de Estado; debían conducir a un Concordato en 1828. Con la ortodoxa Rusia de los Zares, el asunto no se alargó tanto: ya en 1818 se firmó un Concordato que regulaba la suerte canónica de los católicos de Polonia: el Arzobispo tendría su sede en Varsovia y el resto del país se dividiría en ocho diócesis. Poco faltó incluso para que se llegara a un acuerdo con Inglaterra, en la que Consalvi conservaba desde su estancia en 1814 grandes amistades; el Rey Jorge III era favorable a esa idea, y para señalar su deferencia hacia el Papa, tomó a su cargo el traslado de obras de arte arrebatadas por Napoleón y restituidas por los aliados a Roma. También Castlereagh era favorable al proyecto, que fracasó porque los anglicanos del Parlamento presionaron sobre el Primer Ministro para que exigiera que el Rey tuviese un derecho de control sobre el nombramiento de obispos —lo que la Santa Sede acabó por aceptar— y que todo documento pontificio que entrara en Inglaterra fuera sometido al *exequatur* —lo que Roma rechazó—. Mas, a pesar del fracaso, las negociaciones tuvieron grandes consecuencias en el porvenir: anticiparon para los católicos la hora de la emancipación.[1]

1. Cfr., más adelante, párrafo «Un éxito católico y liberal...».

Por último, dos grandes países permanecían al margen de ese movimiento, los dos países católicos en los que —hay que subrayarlo— la Iglesia había sufrido menos y había conservado casi intactas sus posiciones del Antiguo Régimen: Austria y España. En ambos países perduraban las viejas tendencias regalistas y nacionales, más o menos antirromanas. En Austria, el Emperador Francisco II pareció en principio conquistado por la idea de un concordato y, durante un viaje a Roma, en 1817, prometió incluso firmarlo. Metternich, sin embargo, era mucho menos favorable y, sobre todo, resueltamente hostil a los jesuitas. La «Comisión legislativa», dirigida por Döllinger y Lorenz, febronianos y josefistas resueltos, se atravesó en la cuestión. Surgieron innumerables dificultades en pequeños detalles —el más grave, a propósito de Salzburgo— y las negociaciones no concluyeron en nada. ¡A lo más, los obispos obtuvieron el derecho de controlar la enseñanza de la teología! En el Imperio de los Habsburgo, el orden temporal se inmiscuía libremente en lo espiritual.

En España, la situación era más curiosa y también más inquietante. Las Cortes, reunidas en Cádiz en 1812, votaron una Constitución que el Rey Fernando VII, a su regreso del exilio, fue invitado a aceptar. Estaba concebida «en el Nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la Sociedad»; y un artículo decía: «La religión de la Nación española es actualmente y será perpetuamente católica, apostólica y romana, que es la única verdadera. La Nación la protege con leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra religión.» ¿Qué más podía pedirse, en principio? Pero, en la realidad, las cosas no eran tan sencillas. Desde hacía tiempo, la corriente antirromana era fuerte en España: Godoy la había cultivado cuidadosamente; desaparecido el favorito, los elementos nacionales y liberales mostrábanse dispuestos a avanzar en el mismo sentido. En semejantes condiciones no podía siquiera plantearse la cuestión de un Concordato, y España tendría que esperar a la segunda mitad del siglo para negociar uno. Antes que reconocer los derechos de la Santa Sede a intervenir en los asuntos religiosos de España, Fernando VII prefirió lanzarse irremediablemente en la política de confusión total entre lo espiritual y lo temporal, y practicar con el clero una reacción sin límites. Reacción que no tardaría en costarle caro.

Salvo las dos excepciones hispana y austríaca, la política de Concordatos llevada adelante por Consalvi constituyó un éxito. Su más evidente resultado fue el de consumar el declive de las tendencias antirromanas que tanto resaltaran en la obra del siglo XVIII. Otro de sus efectos era el de que, al aceptar, en todos esos tratados, el reconocimiento de los derechos de los Estados, limitando los propios, la Santa Sede demostraba una amplitud de espíritu que contrastaba singularmente con la política simplista de reacción, de restauración, de contrarevolución, entonces tan de moda. Al no buscar la devolución al clero de todos sus antiguos bienes, Roma iniciaba un camino para un clero menos atado a las riquezas de este mundo. Una Iglesia más pura, más independiente de los Gobiernos, más únicamente cuidadosa de su papel pastoral, estaba en germen en aquella política. Pero tardaríase aún algún tiempo en comprender que aquél era el camino de la salvación.

Un curioso fracaso: el asunto del Concordato francés

En este conjunto de éxitos hubo, sin embargo, un fracaso bastante inesperado. Se produjo en el país en que menos pudiera esperarse: Francia, el Reino de Luis XVIII, donde la unión del Trono y el Altar era el «alfa y omega» de la política, donde la veneración al Papa, sobre todo a partir de la cautividad en Fontainebleau, era casi unánime. Se hacía necesario un nuevo acuerdo: precisaba volver a ordenar los asuntos eclesiásticos, tras el largo conflicto que los había desordenado. El problema de solución más delicada era el planteado por los antiguos obispos «refractarios», los que otrora rechazaran la Constitución Civil del Clero y que, después, al tiempo de la firma del Concordato

de 1801, no habían querido dimitir. Quedaban —de treinta y seis— trece con vida, y seguían ostentando el título de sus sedes, fuera o no suprimido. Incluso en el Episcopado concordatario, bien situado entonces, no todo andaba bien: muchos de los obispos del Antiguo Régimen, nombrados de nuevo por Napoleón, consideraban intrusos a los constitucionales, que se les había dado por colegas, y no se dolían de desairarlos. Todos esos obispos del Antiguo Régimen reconocían por jefe a Monseñor de Talleyrand-Périgord, antiguo Arzobispo de Reims. No habían ocultado al Cardenal Consalvi, durante su estancia en París en 1814, que se consideraban verdaderos «confesores de la fe», llegando incluso a insinuar que Pío VII, al firmar el Concordato, había pasado más allá del límite de sus derechos. Todos, por supuesto, reclamaban la abolición del «diabólico tratado» de 1801. Por su parte, Pío VII, desde Savona, había negado la investidura canónica a numerosos obispos; las diócesis se hallaban sin pastor. Así, pues, era indispensable un nuevo concordato: y se creía que iba a ser fácil de establecer.

En 1814 fue creada una Comisión eclesiástica. Los obispos y prelados «ultras» eran mayoría. Talleyrand, el ministro, tenía una cuenta personal que arreglar con la Santa Sede, desde el asunto de su matrimonio, y no tenía escrúpulo en utilizar a los obispos para resistir a Roma. Al día siguiente de Waterloo, la Comisión, reunida inmediatamente después de cien días de eclipse, propuso bonachonamente la abrogación del Concordato de 1801, y la vuelta, clara y simple, al de 1516. Se restablecerían todos los antiguos obispados y los obispos concordatarios expulsados serían reemplazados por los nuevos, nombrados según las reglas del Antiguo Régimen. Cuando M. de Pressigny, embajador, llevó a Consalvi esas proposiciones, el Secretario de Estado le acogió fríamente: porque, en resumidas cuentas, era él, el negociador del Concordato napoleónico, quien resultaba desautorizado. Pío VII hizo observar entonces que le era imposible reconocer que se había engañado al firmar el Tratado con el Primer Cónsul y que había pasado los límites de sus derechos al exigir la dimisión de los obispos anteriores a 1789. Replicó Consalvi pidiendo que se mantuviera a los obispos concordatarios, que se sometieran los trece «refractarios» y, además, que se asegurara que el clero francés, en lugar de ser pagado por el Estado, estaría dotado de suficientes fondos. Acerca de esto, Luis XVIII, para dar pruebas de buena voluntad, escribió personalmente a los trece obispos del clan Talleyrand-Périgord para invitarles a dimitir, cosa que hicieron con desigual presteza.[1]

Renováronse las conversaciones en Roma a comienzos de 1816, pero fueron llevadas adelante por un nuevo embajador muy ambicioso, el conde de Blacas, que vio en el Concordato la ocasión de una victoria personal. Tras discusiones interminables, consiguió persuadir a la Santa Sede para que si no se llegaba a la derogación del Concordato de 1801, se dijera al menos simplemente «que cesaba de tener efecto», y que se podía también declarar que se mantenía en sus sedes a los obispos concordatarios «salvo algunas excepciones fundadas en causas graves y legítimas», y que, en resumen, se volviera a las cláusulas de 1516: la Iglesia tendría su dotación en bienes raíces. Aun cuando M. de Blacas escribió a París para alabarse altivamente de la gran victoria lograda por él, la verdad era que el éxito pertenecía a Consalvi, que había salvado lo esencial del Concordato de 1801 y obtenido la independencia financiera de la Iglesia. Acerca de la cuestión de los Artículos orgánicos, hallóse un compromiso, muy romano, que los derogaba «en la medida en que eran contrarios a las leyes y a la doctrina de la Iglesia». Así, pues, todo iba bien: una tentativa francesa para hacer insertar en la Convención una cláusula sobre «la libertad de la iglesia galicana», no fue seguida; una tentativa pontificia para impedir que los pares eclesiásticos prestaran juramento a una Carta que proclamaba la igualdad de cultos, concluyó en una fórmula más suave. Y, el 19 de julio de 1817, por la Bula *Ubi primum*, Pío VII ratificó el nuevo Concordato.

Entonces estalló el incidente. La negociación del Tratado había sido llevada adelante por

1. Excepto, por supuesto, los de la *Pequeña Iglesia*.

tres hombres: el Rey, su Primer Ministro el duque de Richelieu y el embajador Blacas. Los demás ministros, ni siquiera habían sido puestos al corriente. No parecía que, en el clima político de la «Cámara irreemplazable», realista y católica en todos sus elementos, pudieran hallarse dificultades para hacer aceptar el Concordato. Pero en el instante en que se reveló su existencia, la «Cámara irreemplazable» hubo de ser disuelta y reemplazada por otra en la que constitucionales y liberales tenían mayoría. El Guarda-sellos Portalis, sobrino del negociador del Concordato de 1801, hizo notar que, siendo una ley el texto napoleónico, se necesitaba otra ley para derogarlo y que era imposible anularlo por preterición. En la Cámara y en la prensa, los galicanos irrumpieron violentamente; tras ellos, actuaban los liberales, demasiado felices al encontrar una ocasión de escindir la unión entre el Trono y el Altar. El gobierno hubo de elaborar un nuevo proyecto que derogara formalmente el texto napoleónico, invocara el derecho «inherente a la Corona, de nombrar los arzobispos y obispos en toda la extensión territorial del Reino» y que, además, recordara el derecho del Rey «a autorizar la ejecución de las Bulas y la obligación de transformar en leyes del Estado las actas pontificias para que fueran aplicables»; se vivía en pleno galicanismo. Por último, el proyecto anunciaba que habría en Francia siete arzobispados y 35 obispados, además de que la iglesia de Francia sería dotada y no retribuida.

Semejante proyecto suscitó la repulsa unánime. Los galicanos no lo consideraban lo bastante antirromano; las provincias protestaban de que no se les devolvieran sus diócesis; los liberales repetían que se restauraba el «orden del Clero» tal y como se le había conocido en el Antiguo Régimen. Un diputado de derechas, M. de Marcellus, hizo preguntar al Papa si podía, en conciencia, votar el proyecto: la respuesta fue negativa. Luis XVIII, como «supremo legislador», tenía derecho a firmar el texto aun sin el consentimiento de las Cámaras; pero no se atrevió a hacerlo. Como el asunto siguiera atascado, Consalvi hizo que Pío VII firmara un «motu proprio» (1819) que declaraba provisionalmente vigente el Concordato de 1801. Tres años después, tras nuevas negociaciones conducidas con más habilidad, se introdujeron leves retoques en el documento napoleónico: una Bula restableció 14 arzobispados y 66 obispados; es decir, uno por cada departamento, algo menos que en el Antiguo Régimen. Ya no se habló de un nuevo concordato y, siendo el «provisional» a gusto de todos en Francia, semejante régimen se mantendría hasta el año 1905.[1]

Todo ello era un incidente significativo de la situación ambigua y compleja en que, a pesar de las apariencias, se hallaba entonces la iglesia de Francia bajo Luis XVIII, Rey «restaurado».

El Trono y el Altar en Francia

El régimen restablecido por los Borbones en Francia consagraba oficialmente la alianza del Trono y el Altar. La Carta que, el 4 de junio de 1814, el Rey «llamado por la Divina Providencia» había «otorgado» a su pueblo, proclamaba por su artículo 6 al catolicismo como religión de Estado —y no solamente religión de la mayoría de los franceses, como era bajo el Imperio—. «Eso era —aseguraba el Preámbulo— renovar la cadena de los tiempos que funestas sacudidas habían interrumpido.» Efectivamente, parecía natural que la Restauración fuera a la vez religiosa y política, puesto que la Revolución había echado por tierra de un mismo golpe a la realeza y a la Iglesia. El Rey, instalado de nuevo en el trono de San Luis, de Luis XIV y de Luis XVI, no podía ser, evidentemente, más que «Cristianísimo».[2]

En su inmensa mayoría, la iglesia francesa

1. Dura todavía en Alsacia y Lorena.

2. Hay que observar, sin embargo, que el artículo 5 de la misma Carta afirmaba la libertad de cultos, lo que era evidentemente una concesión a las ideas de la época. De hecho, el Gobierno de Luis XVIII se mostró muy benévolo para con los protestantes: las sociedades bíblicas fueron reconocidas de utilidad pública. Mons. de la Luzerne hizo incluso reconocer la capacidad civil de los establecimientos de todos los cultos. E hizo lo mismo por los judíos.

estaba de acuerdo con tales intenciones. Espantado por los sangrientos recuerdos del Terror, el clero —dirá Lacordaire— «era realista hasta los dientes». Además, «había vivido durante siglos a la sombra de la Casa de Borbón, honrado y protegido por ella; con la dinastía había subido al patíbulo; con ella había partido al destierro: la amaba». ¿Qué había de sorprendente, en esas condiciones, en que el pendón blanco fuera, para los sacerdotes —según la frase de La Mennais—, «un pendón religioso»? Especialmente el Episcopado, casi entero, sentía por el trono un afecto y un respeto cuya expresión pudiera sorprender con frecuencia. Que el Obispo de Troyes, Monseñor de Boulogne, hablara de «contrato eterno entre el Trono y el Altar, que no pueden existir el uno sin el otro», era ya una manifestación teológica bastante discutible. Pero, ¿qué decir de Monseñor de Quélen, Arzobispo de París, que proclamaba «en nombre de todas las naciones de la tierra que no hay nada bajo el sol que supere la grandeza de esta Cristianísima Casa de Francia»? Por lo demás, no se trataba sólo de fórmulas cortesanas: llegada la ocasión, esos obispos que tanto practicaban la alabanza hiperbólica serían perfectamente capaces de resistir a los ministros, de protestar contra las medidas que ellos juzgaran condenables: no se trataba de blandura, sino de convicción.

El catolicismo volvió a encontrar, por lo tanto, la situación moral que había antes de 1789. Sin embargo, no se le concedió el estado civil, de lo que se indignaron muchos párrocos que, por lo demás, no tenían de qué quejarse. No solamente las iglesias se abrían de nuevo al culto, sino que las ordenanzas de Beugnot impusieron la observancia del domingo, restablecieron las procesiones en las calles y, al mismo tiempo que suprimían el divorcio, restablecían las capellanías en el ejército. En cualquier caso y circunstancia, las autoridades demostraron el máximo respeto para con el clero: los obispos intervinieron en todas las ceremonias y se mostraron en todas partes con sus ornamentos de gala.[1] Las misiones —cuyo desarrollo se vería pronto— alcanzaron el carácter de institución pública. Su inauguración estaba señalada por una procesión, a cuyo frente marchaba un piquete de caballería, y a la que seguían todas las autoridades civiles y militares; los cánticos religiosos iban acompañados por salvas de artillería. Y, por supuesto, para no faltar a las buenas maneras, los misioneros no desperdiciaban la ocasión de asociar al fervor religioso de las muchedumbres el fervor político, mezclando de manera bien extraña el culto del viejo Rey gotoso al de la Virgen, haciendo cantar himnos del estilo de: «¡Siempre en Francia los Borbones y la Fe!», y organizando ceremonias de «reparación» en las capillas profanas, en las tumbas de los mártires del Terror, aprovechando la ocasión para celebrar «a Luis XVI y a Luis XVII, Reyes mártires», a «la augusta María Antonieta», a la «inimitable Madame Elisabeth»... Ocurrió muchas veces que esos ímpetus de entusiasmo colectivo concluyeron en pesadas bromas infligidas a los antiguos párrocos juramentados [1] o a ex jacobinos considerados como mal arrepentidos...

Porque, como sucede siempre que la Iglesia está demasiado asociada al poder, esa restauración del honor del catolicismo, excelente en sí misma, queda unida a una tentativa de sometimiento de las conciencias, sobre la que deben hacerse las mayores reservas. Es siempre muy tentador para el elemento humano que los poderes religiosos utilicen los medios que las autoridades laicas les proporcionan para hacer triunfar su causa, o la que creen serlo. Al clero de la

1. Situación privilegiada, que tenía su contrapartida, ya que el gobierno tenía en sus manos a los obispos... e incluso a los cardenales. (Cfr., más adelante, el incidente del Cardenal de Clermont-Tonnerre.)

1. He aquí un caso, el del abate Lebon, el modelo del Sombreval de la novela de Barbey d'Aurevilly, *Un prêtre marié*. Aquel hombre no fue admitido a la penitencia sino después de larga prueba: «En la iglesia de Saint-Sauveur-le-Vicomte no se le permitía entrar en el coro. Cuando comulgaba, Grouard, el sacristán, le llevaba una sobrepelliz que recogía en seguida.» (Cfr. P. Leberruger, *Saint-Sauveur-le-Vicomte dans l'ouvre de Barbey d'Aurevilly*, p. 8.)

Restauración, la presión oficial no le pareció indigna de su misión espiritual. Y, por supuesto, los poderes laicos apresuraron el paso. Sería largo el elenco de los hechos, grandes y pequeños, que entonces caracterizaron ese estado de ánimo. Para ser admitido como funcionario —incluso simple peón— había que presentar un testimonio de cumplir los deberes piadosos. Antes de ser autorizados a presentarse a los concursos, los candidatos a la Escuela Politécnica eran interrogados sobre sus convicciones religiosas. En Estrasburgo, un general invitaba —a petición del obispo— a oficiales y soldados a seguir los ejercicios del Jubileo, y viendo que no lo hacían con demasiado entusiasmo les obligó a ir formados, ¡en batallones! Cuando era necesario incluso se recurría a la fuerza. En Clermont-Ferrand unos gendarmes, sospechosos de no practicar la religión, fueron amenazados con la destitución; en Amboise, tres jóvenes carabineros que no saludaron al paso de una procesión fueron encarcelados... Algunos prelados ordenaron disponer en las puertas de las iglesias las listas de los malos católicos que no asistían a misa, y tener en las sacristías... ¡el registro de las concubinas notorias! Algunos párrocos no vacilaron incluso, para llevar a las ovejas rebeldes al redil, en utilizar los más hirientes argumentos que hallaron en su rebotica...

Era natural que la acción sobre los espíritus fuera a la par de la ejercida sobre las conciencias. En las escuelas, en las que Napoleón había introducido una disciplina demasiado militar, se conservaron sus métodos, pero haciéndolos más clericales: en vez de despertar a los chicos y hacerles maniobrar al redoble del tambor, se les hizo obedecer al repique de campana, y la misa y el rezo de «completas» se unieron al programa. Los maestros de enseñanza superior que hubieran caído en la irreligión o, simplemente, en cierto anticlericalismo, fueron separados de sus cátedras: así, Guizot y Royer-Collard. Prohibióse, en el teatro, la representación de obras consideradas ofensivas para la moral cristiana o para la Iglesia: ¡se llegó incluso a expurgar la *Athalie*! Y el *Journal des Débats*, inquieto a la vista de las obras de Rousseau y Voltaire vendidas por millares, sugería que el Estado se declarase heredero de aquellos dos maleantes, ¡a fin de destruir sus obras y prohibir las reediciones!

De aquella alianza entre el Trono y el Altar, el símbolo y medio de acción fue una institución: la *Congregación*. Había salido de aquella congregación de devoción mariana que ya vimos nacer, en 1801, bajo la dirección del P. Delpuits, de la que Fernando de Bertier había hecho una especie de sociedad secreta, una «contra-francmasonería», y que había sido prohibida por la policía de Fouché. Restaurada en 1814 por el abate Legris-Duval, antiguo capellán de la guillotina, y el P. Ronsin en el terreno religioso, y en el político por Mathieu de Montmorency, tenía por jefes a los antiguos «Caballeros de la Fe», que otrora lucharan contra la tiranía napoleónica y habían trabajado especialmente en la difusión de las Bulas pontificias. Convertida en «Gran Congregación», con sede en la *rue du Bac*, en París, no tardó en agrupar a lo más selecto del catolicismo realista: los más ilustres apellidos de Francia figuraron en sus archivos. Devotos servidores del Trono y del Altar, ¿fueron sus miembros aquellos agentes secretos de la reacción católico-legitimista que denunciaron sus adversarios? ¿Estuvieron ligados entre sí por juramentos dignos de los francmasones? ¿Tuvieron —como lo cuenta el vizconde de Carné— señales clandestinas para reconocerse entre sí, como, por ejemplo, el unir los dedos pulgar e índice en forma de anillo cuando se estrechaban la mano? Parece ser que, al igual que ocurrió con su antepasada la Compañía del Santísimo Sacramento en el siglo XVII,[1] muchas leyendas circularon a cuenta de la Congregación: llegóse incluso a atribuirle 40 000 adheridos, cuando parece ser que nunca superó la cifra de los 3 000. Pero está fuera de duda que ejerció una considerable influencia política: ¿no contaba con 18 Pares de Francia, numerosos ministros, el prefecto de Policía y otros muchos altos personajes en sus filas? Y es igualmente cierto que semejante influencia fue ejercida en el sentido de un uso de las circunstancias a favor del triunfo de la causa católica.

---

1. Cfr., «*La Era de los Grandes Hundimientos*».

Durante quince años, a lo largo de ese período al que se ha convenido en llamar «la Restauración», la actitud de la Iglesia en Francia se basó en la estrecha colaboración de lo espiritual y lo temporal. Hubo, sin embargo, fluctuaciones. Al principio, poco después del regreso del Rey, en la época de la «Cámara irreemplazable», proclamóse la unión con vehemencia, y se tradujo por una participación, a veces peligrosa, de numerosos católicos en la reacción contrarrevolucionaria. Pero Luis XVIII era un hombre prudente y mesurado, que desconfiaba de todo exceso. Los obispos «ultrarrealistas» que volvían de la emigración llenos de amargura y rencor (de los que Chateaubriand decía que «atizaban los siglos al amor de la lumbre»), los que «nada habían aprendido ni olvidado nada», no contaban con la simpatía del Rey más que los liberales más violentos. El sueño del monarca hubiera sido gobernar con los moderados, cuyo prototipo (caro a su corazón) era Decazes, «su querido hijo Decazes», al que hizo duque, cuando, dieciocho meses después, el asesinato del duque de Berry le obligó a alejarle. Durante ese período se puso sordina a la propaganda clerical-legitimista.

Pero reanudóse ésta, más fuerte aún, con M. de Villèle. Con un fútil pretexto el abate Grégoire fue expulsado de la Cámara; los protegidos de la Congregación ocuparon nuevos puestos; las misiones recibieron apoyo oficial y se entabló una campaña vigorosa contra las sociedades secretas. La intervención francesa en España (1823) señala el triunfo de esta política, que la «Cámara reencontrada» aprobó con entusiasmo, pero que el ya envejecido Luis XVIII consideraba con no poca inquietud.

Esa política había de continuar después bajo el reinado de su hermano Carlos X, antiguo Conde de Artois, personaje grotesco y testarudo, apasionadamente apegado a su propia autoridad, pero sometido a la influencia de un grupo de «ultras», y que, en el terreno religioso, en vez del semiescepticismo de su hermano, mostraba la fe vehemente de un convertido. La restauración de la ceremonia de consagración en Reims, con todos los ritos tradicionales, mostró suficientemente a todos en qué dirección iba a caminar el nuevo monarca. Con este nuevo reinado, la confusión entre los órdenes espiritual y temporal fue erigida en máxima. Multiplicáronse los incidentes de presión oficial en materia religiosa. En abril de 1825, con el voto de la Ley sobre el sacrilegio, el robo de los vasos sagrados era castigado con la muerte; la profanación de las Hostias, asimilada al parricidio y castigada de la misma manera. Los más ilustres católicos, como Chateaubriand en la tribuna de la Cámara de los Pares, o el abate La Mennais en la prensa, protestaron inútilmente contra unas medidas que hacían odiosa la religión en cuyo nombre se imponían. Y en la misma Cámara de los Pares, Monseñor de Quélen se abstuvo en la votación de semejante ley. El gobierno de Carlos X no se atrevió a aplicarla: era ya bastante que se hubiera hallado una Cámara para votarla.[1]

Ventajas y peligros de una alianza

Sin embargo, sería tan inexacto como injusto creer que aquella unión del Trono y el Altar —«tan apretados el uno al otro», como decía La Mennais— haya sido únicamente dañosa para la Iglesia. Al contrario: después de tantos dramáticos acontecimientos la alianza llevó adelante no poco en la tarea de reconstrucción: la protección del Estado permitió que la Iglesia trabajara. Turbada por los clamores de la polémica, más o menos falseado el juicio por cuanto sabe de los hechos posteriores, la Historia muestra demasiada tendencia a olvidar que, junto a una tentativa política y social desdichada, el período que va de 1815 a 1830 vio iniciarse en Francia una restauración religiosa cuyos felices esfuerzos no han sido aún superados.

Esa restauración se tradujo en hechos. El más sorprendente es la reconstitución del clero.

1. Al mismo tiempo fue votada una ley que instituía un capital de mil millones cuyas rentas —o sea 30 millones— servían para indemnizar a las congregaciones religiosas cuyas propiedades hubieran sido vendidas como bienes nacionales.

Antonio Cánova, de gran influencia en toda la escultura europea del Primer Imperio, es primero autor de obras profanas, de formas desmañadas. Pero en este «Pío VI, en oración», para San Pedro de Roma, consiguió también grandeza.



En 1815 se evaluaba en 15 000 el número de vacantes en el servicio parroquial; no se contaban más que 34 000 párrocos y capellanes, entre los que no había más que 6 000 jóvenes, ordenados desde 1801; los demás, como dice Chateaubriand en el patético llamamiento que lanzó desde lo alto de la tribuna de los Pares, «vuelven cada día a Dios, por el que tanto han combatido...» Además, ese clero, si tenía verdaderas virtudes, era de poca talla intelectual. En los seminarios que se habían abierto desde el Concordato la enseñanza era retardataria, demasiado ocupada en rebatir los errores del jansenismo y del quietismo, pero ignorante de los problemas que planteaba la evolución del mundo; sumergida en discutir la legitimidad del préstamo a interés en el instante en que el capitalismo estaba a punto de nacer; y muy ignorante, sobre todo, de los más recientes trabajos en materia de exégesis y de historia de la Iglesia —materia esta última que apenas se enseñaba. Se imponía, evidentemente, una restauración.

Fue emprendida y conducida con una paciencia y una inteligencia notables durante todo el período de la monarquía legitimista, y continuada bastante después aún; pero apenas producirá frutos antes de 1845. Para favorecerla se tomaron medidas oficiales: aumento sustancial de los donativos al clero, acrecentamiento del presupuesto del clero, que, entre 1815 y 1828, pasó de 18 a 49 millones; autorización a los obispos para crear seminarios menores, constitución de becas a favor de los seminaristas... Mas los verdaderos artesanos de aquella obra fueron los obispos, esos prelados de la Restauración a los que con demasiada frecuencia se ve en su papel de celosos defensores de la Monarquía y demasiado poco en el de pastores de sus greyes. Apenas se comienza ahora a medir la trascendencia de su acción. Utilizando su influencia —muchos de ellos se sentaban en el Parlamento, en el Consejo de Estado o en el Consejo Privado— llevaron a cabo una obra pastoral que no deja de recordar la de sus antepasados de comienzos del siglo XVII. El esfuerzo fue lento y difícil. Por ejemplo, para llegar a colmar los vacíos dejados por la muerte, será necesario esperar a 1820; pero la situación cambiará inmediatamente; el excedente de ordenaciones será de 2 289, entre 1820 y 1828; y, en esta última fecha, habrá 12 000 seminaristas mayores y 20 000 menores; la media anual de ordenaciones será de 3 000.

No menos impresionante fue la renovación de las Congregaciones y Ordenes religiosas. Iniciado —como hemos visto— bajo el Imperio, el movimiento alcanzó durante la Restauración un ímpetu prodigioso.[1] Muchas de las antiguas Ordenes serán restauradas; los jesuitas vuelven a instalarse en Francia; Dom de Lestrange restaura a los trapenses; la Gran Cartuja vuelve a encontrar a sus monjes blancos; sulpicianos, lazaristas, redentoristas y capuchinos reaparecieron en el país. Entre las mujeres ocurrió lo mismo con muchas dedicadas a la enseñanza y hospitales e incluso con las contemplativas, como las clarisas. ¡Cuántas nuevas formaciones surgieron entonces! Los picpucinos, del P. Condrin, autorizados definitivamente en 1817; los oblatos de María Inmaculada, fundados en 1816 por el P. de Mazenod; los marianistas, del Padre Chaminade; los maristas, del P. Colin; los «Hermanos Maristas», del Bienaventurado Marcelino Champagnat, y tantos otros, sin hablar de los que entonces se preparaban en silencio con San Miguel Garicoits, el P. Libermann o E. d'Alzon. Entre las mujeres, entre 1814 y 1830, no se cuentan menos de 17 nuevos institutos. La misma Francia del «Gran Siglo de las Almas» no había conocido semejante proliferación, que continuaría aún por cuarenta años...

Tercer gran hecho de esta Restauración: la resurrección de las misiones internas. Hemos visto ya sus defectos, o cómo el régimen las confiscó más o menos para ponerlas al servicio de su propaganda; pero no conviene olvidar que las misiones no dejaron de ser por ello una empresa pastoral eminente, de felices resultados. Restauradas durante la Revolución por el abate Linsolas y sus imitadores, de acuerdo con un particularísimo método, desarrolladas después del Concordato, pero bien pronto detenidas por la tiranía imperial, podían considerarse inexis-

1. Que será estudiado más a fondo en el capítulo VIII.

tentes en 1815. El admirable sacerdote que, bajo Napoleón, intentó reanimarlas, el abate Rauzan, de Burdeos, antiguo Padre de la Fe, en cuanto fue posible se dedicó a la tarea de reavivarlas. Se asoció al abate Liautard, que, en el mismo instante, abría en París el Colegio Estanislao, y al abate Legris-Duval, y, juntos, fundaron, en 1816, la *Sociedad de Misioneros de Francia*. El método escogido era tal vez más parecido a los de San Alfonso de Ligorio y San Pablo de la Cruz que a los de M. Vincent y M. Olier: no se rechazaban los efectismos sensacionales y los medios un poco groseros. Pero el trabajo por equipos de cuatro o cinco misioneros, durante quince días, en un cantón, era, desde luego, eficaz. Hablaban no solamente en las iglesias, sino también en los lugares públicos, hasta en las plazas y calles, multiplicando igualmente los contactos personales. No era raro que, al término de una misión, se viera a 40 000 fieles acudir a la Santa Mesa. Misioneros de Francia, picpucinos, jesuitas, redentoristas y, en muchas diócesis, sacerdotes seculares: todos llevaron a cabo, en la vieja gleba cristiana, trabajos que muy pronto se manifestaron fecundos.

Hay un hecho cierto: la renovación espiritual iniciada en 1799 prosigue durante toda la Restauración y alcanza mayor amplitud. A pesar de las apariencias que pudieran recogerse leyendo la prensa liberal, Francia, en su conjunto, se acerca a Dios. Las conversiones, en el sentido profundo del término, fueron numerosas inmediatamente después de la gran prueba. No fue Chateaubriand el único en realizar una evolución sincera —aunque ostentosa— hacia la fe de sus padres. Los sufrimientos de la Revolución y del exilio incitaron a muchas almas a meditar. «¿Qué importará, dentro de veinte o treinta años, que se me haya despojado de mi fortuna?» —escribía Charles de Clausel—, y se decidió a buscar en un claustro los bienes que nunca pasan. Por reacción contra las ideas cuyos malos efectos habían conocido, los «hijos del siglo», cuya inquietud expresaría Musset, volviéronse hacia las verdades cristianas: así lo hizo un joven abogado, de glorioso futuro: Henri Lacordaire. La literatura participó en esa renovación; la influencia de *El Genio del Cristianismo* siguió sintiéndose durante mucho tiempo; la de Maistre y Bonald se ejerció en una dirección próxima, y muy pronto la publicación del *Essai sur l'Indifférence*, de La Mennais, estallaba, en 1817, «como un trueno bajo un cielo de plomo», en frase de José de Maistre.

Sin duda, la burguesía, en gran parte, permanecía aún volteriana o rousseauniana: y esto ocurrirá tanto más cuanto que la fe católica aparece más asociada al régimen de la Monarquía.[1] Sin duda, la alta nobleza no tenía muchas relaciones sacramentales con esa religión protegida por ella; pero, en el seno de las clases dirigentes, el elemento joven y selecto, al que hemos visto surgir bajo el Imperio, estaba ya dispuesto a tomar gran impulso. Son los momentos en que se forman quienes trabajarán con Lacordaire, con Ozanam, y se lanzarán al Cristianismo social que entonces comienza.

Desde este punto de vista, la Congregación, tan desprestigiada por algunos, llevó a cabo una obra útil: no solamente contribuyó a reanimar en las clases altas unos sentimientos bastante extinguidos, sino que también sus actuaciones, numerosas, estuvieron lejos de ser ineficaces: obras de caridad para los enfermos, prisioneros, niños abandonados y los pequeños deshollinadores saboyanos...; obras de apostolado en el ejército y entre el gran público, mediante la prensa y los libros; incluso obra social, como esa *Compañía de San José* [2] que se presenta como una vanguardia. Todo ello contribuyó a crear un clima nuevo en que la religión encontraba de nuevo mil oportunidades para el porvenir.

Desgraciadamente, el cuadro tiene su reverso. La fe se adapta mal a situaciones en que la religión es un elemento de un sistema político, sobre todo si ese sistema tiende al dominio de los espíritus. Como siempre, la presión del conformismo llevó al engaño, a la duplici-

1. Según el *Mémorial catholique*, entre 1817 y 1827, se habrían vendido más de dos millones de volúmenes de las obras de los filósofos; la cifra parece, por lo menos, un poco fuerte...
2. Cfr., más adelante, vol. XI.

dad, comenzando por el mismo Rey Luis XVIII que, en privado, prefería Horacio al *Evangelio*, y confesaba, como diría Lamartine, que «sus altos estudios habían abierto su inteligencia, liberándola de las supersticiones oficiales de su grey», pero que no por ello dejaba de seguir las procesiones con aire devoto. Y en el personal del gobierno, para un Montmorency, creyente verdadero, ¡cuántos tartufos! El mariscal Soult que, en España, había entregado poco hacía las iglesias al pillaje, había hecho instalar en el ministerio de la Guerra un oratorio al que iba cada día con gran aparato. De lo alto a lo bajo de la escala, las mismas causas provocaban idénticos efectos. Un funcionario, al que todos habían conocido como «teofilántropo» o ateo, no dejaba ahora una sola ocasión de invocar a la Divina Providencia y de declarar que, sin religión, no había sociedad humana. Abogados y médicos iban a misa con sus gruesos libros bajo el brazo, para no descontentar a la clientela; y sucedía incluso que aquel libro voluminoso, forrado en piel negra, no era un libro de devociones. Hasta a los niños enseñaba el conformismo oficial la hipocresía, la rebeldía y, peor aún: Lacordaire dice algo apenas creíble, que en un centro de enseñanza en que era obligatoria la misa diaria, ¡treinta muchachos fueron juntos a comulgar para conservar las hostias consagradas y sellar con ellas sus cartas! [1]

Y no fue solamente por esta acción deplorable en las conciencias por lo que la excesiva alianza del Trono y el Altar tiene que considerarse dañina. Los franceses han soportado siempre de mala gana cualquier régimen político que pretenda someter las conciencias. ¿Podían sentir afecto por un régimen «traído en vagones del extranjero», señalado en sus mismos comienzos por los signos de la derrota, y cuyas equivocaciones resultaban innumerables? ¿Estaba bien que la Iglesia pareciera atar su propio destino al de aquel sistema? Formóse entonces una leyenda de larga duración, la del «Partido-Sacerdote», organizado a la manera de las sociedades secretas, dirigido por la Congregación y los jesuitas, y cuyo firme propósito era el someter al pueblo de Francia para retrotraerlo «a la Edad Media». Y el mal estaba en que no pocas apariencias parecían dar cierto aspecto de verdad a semejante leyenda. Los sacerdotes demasiado autoritarios, los misioneros excesivamente celosos por la política legitimista, el Episcopado «afinado», es decir, salido casi totalmente de la nobleza y muchas veces lleno de altivez, hicieron muchísimo mal a la causa católica. Hay algo infinitamente penoso en el espectáculo de aquella Iglesia de la Restauración, tan valerosa, tan enérgica en su esfuerzo por recristianizar a Francia, y que sufrirá, en fin de cuentas, las consecuencias del fracaso del régimen, porque el movimiento de reconquista espiritual aparecerá con demasiada frecuencia —a los ojos de la masa— como una empresa política de dominación.

1. Gratry, en sus *Souvenirs*, cuenta que el provisor de su Instituto compelía, personalmente, a los alumnos a cumplir con Pascua para tener estadísticas favorables a su ascenso...

Neogalicanismo

La unión demasiado estrecha entre el Trono y el Altar trajo otra consecuencia, igualmente dañosa para la Iglesia: el renacimiento del galicanismo. Parecía, ya que el catolicismo no era más la «religión del Estado», que el problema no debiera plantearse de nuevo. Pero también las viejas teorías galicanas habían sido amontonadas en los graneros del Antiguo Régimen. Muchos obispos seguían apegados a las famosas «libertades de la Iglesia galicana», tanto más cuanto que Roma manifestaba la intención de controlar ante todo las iglesias nacionales. El galicanismo parlamentario a la manera de Pithou no había desaparecido tampoco. Algunos hombres políticos vieron allí una ocasión de desarmar a la oposición liberal, orientando sus cóleras contra la Santa Sede; y, sobre todo, muchos pensaron hallar un medio de reforzar el absolutismo, sometiendo a la Iglesia al poder público. La Francia de la Restauración conoció entonces un *neogalicanismo* bastante diferente del del Antiguo Régimen, que, aun amparán-

dose en el recuerdo de Luis XIV, puso en práctica los métodos autoritarios y estatistas heredados de Napoleón.

El gran teórico del galicanismo fue Monseñor Frayssinous, orador ilustre, autor de los *Vrais principes de l'Église gallicane*; pero era aún moderado y declaraba querer defender las libertades galicanas «sin disminución alguna de la grandeza verdadera de la Santa Sede». Pero no todos los galicanos, incluso los obispos, guardaron esa mesura, y viose crecer en la iglesia de Francia un movimiento de desconfianza e incluso de hostilidad hacia Roma, artificial en algún sentido, porque el prestigio de los Papas, desde las pruebas de Pío VI y Pío VII, era inmenso en la opinión pública, aunque, sin duda alguna, fue utilizado por algunos como instrumento político. La famosa «declaración de 1682», los «cuatro artículos» de Bossuet, carta del galicanismo tradicional, fueron de nuevo colocados en sitio de honor y enseñados en los Seminarios y Escuelas de Derecho. Buscáronse pequeñas querellas a la Santa Sede, por fútiles razones: por ejemplo, en el momento de la muerte de Pío VII y la elección de León XII, habiendo advertido el Nuncio a los obispos de lo sucedido, para que elevaran preces al cielo, ¡éstos recibieron una advertencia del Gobierno recordándoles que no debían tener comunicación alguna con Roma si no era por vía oficial! Reaparecieron en algunos órganos católicos artículos que explicaban que el Papa no podía hacer nada en la Iglesia universal sin el acuerdo de un concilio, además de que la iglesia galicana contaba con privilegios seculares e intangibles. Monseñor Frayssinous declaraba al ultramodernismo «tema enteramente caducado, inofensivo a fuerza de parecer ridículo». El Obispo de Estrasburgo, para excusarse de haber autorizado a los jesuitas a abrir un colegio en su diócesis, afirmaba (sin bromear) que los Padres «eran llamados por la Providencia para restaurar la Monarquía sobre bases sólidas». Y hasta podrá leerse, en 1826, una común declaración firmada por catorce arzobispos y obispos de Francia, que calificaba el derecho de los Papas a intervenir en los asuntos políticos por motivos espirituales, de «opinión nacida otrora en el seno de la anarquía y la confusión, y caída en un olvido casi universal».

De esta manera, la iglesia de Francia se halló dividida en dos partes, entre galicanos y ultramontanos: ¡extraña consecuencia de un acuerdo tan armonioso entre el Altar y el Trono! Porque gran parte del clero, formado en la admiración del valeroso Pío VII (sobre todo el joven), resistió al galicanismo. Produjéronse vivos incidentes, los más notables de los cuales tuvieron como protagonista y héroe al Cardenal de Clermont-Tonnerre, Arzobispo de Toulouse. Una de sus cartas pastorales fue llevada al Consejo de Estado, como atentatoria a las libertades galicanas —«tendenciosa y reprobable»—; el prelado, en respuesta, prohibió la enseñanza de los Catorce artículos en sus Seminarios. El libro de José de Maistre, *Du Pape,* se convirtió en la Carta de la resistencia ultramontana y antigalicana. Y el abate de La Mennais, criticando la famosa declaración de 1682, escribía estas clarividentes palabras que nunca hubieran ido más concordes con las circunstancias: «Marchitada desde su nacimiento por el doble carácter de la pasión y el servilismo, ¿qué católico instruido se atrevería a defenderla hoy?»

A esta luz hay que situar, para medir bien su importancia, el problema de la Enseñanza, que iba a ser ocasión de no pocos conflictos. A comienzos de la Restauración, en 1815, en medio de la general reprobación de todo lo que se consideraba herencia del Emperador, una orden había puesto fin al Monopolio universitario instituido por Napoleón; al mismo tiempo, se había procedido a un ensayo de descentralización. La Universidad de Francia debía ceder el paso a diecisiete universidades particulares; el Gran Maestro era reemplazado por un «Consejo real de Instrucción pública», presidido por un obispo. De hecho, esa tentativa de reforma fue abandonada muy pronto, y no pasó el año sin que se tornara al Monopolio. En este punto, como en tantos otros, la Monarquía legítima calzó alegremente las botas del tirano Napoleón... En 1821 fue restaurado el cargo de Gran Maestro y confiado el año siguiente —la elección era significativa— al notorio galicano Monseñor Frayssinous. La reacción contra la

estatización de la Enseñanza fue entonces no sólo obra de los liberales, como Benjamín Constant que clamaba desde el *Mercure de France*, sino de los ultramontanos, que vieron en el Monopolio un medio de acción a favor de las tesis galicanas y se vieron de golpe empujados a la defensa de la libertad escolar. La Mennais, por ejemplo, se indignaba de que «se atribuyera al Gobierno el derecho de esclavizar a la razón de toda una sociedad al adueñarse de la Enseñanza».

De hecho, el Monopolio no era absoluto. Las escuelas primarias —por cierto, poco numerosas— escapaban a su control; el Gobierno apenas se interesaba en la educación de las clases populares: se dejó actuar, como en los tiempos de Napoleón, a los buenos Hermanos de las Escuelas Cristianas. Preocupáronse, sobre todo, de la enseñanza secundaria, en la que se forman los futuros grupos selectos de las clases dirigentes: los liceos imperiales, convertidos en colegios, fueron estrictamente sometidos al Monopolio, pero los obispos quedaron autorizados a abrir, bajo su autoridad, seminarios menores de los que algunos fueron confiados a los jesuitas. Lo que no tardó en suscitar dificultades, ya que muchas familias, católicas o liberales, preferían enviar a sus hijos a esos seminarios y a las escuelas religiosas antes que a los liceos, donde las costumbres pasaban por bastante discutibles. ¿Acabaría el Monopolio por perder a la juventud, a causa del sesgo de las cosas?

A este motivo de conflicto vino a unirse otro: la restauración en Francia de la Compañía de Jesús. La verdad objetiva obliga a decir que los jesuitas de Francia no merecían apenas el puesto eminente que la plebe les concedía en sus furores. En 1824 no contaban más que con 108 sacerdotes y 212 no sacerdotes (escolares y coadjutores). Dirigían en total ocho colegios en los que, por propia confesión, el cuerpo docente —que habían tenido que improvisar— estaba lejos de poseer las cualidades que tenía en 1762, fecha de la expulsión, pero cuyos métodos de disciplina daban buenos resultados. Sus misiones eran poco numerosas. ¿Por qué fueron elegidos como cabeza de turco o víctimas expiatorias? Fueron a la vez el blanco de dos clases de enemigos: los liberales, herederos de revolucionarios y filósofos, que veían en la reaparición de los Hijos de San Ignacio una derrota de sus principios, y los galicanos, a cuyos ojos encarnaban el ultramontanismo más odioso. Organizóse contra ellos una campaña que no dejó de crecer; contábase que los Padres eran los verdaderos dueños de la Congregación y, por ella, de todo el régimen; que habían constituido —aseguraba el *Journal des Débats*— una «masonería mística» con millones de adheridos. Por todos los labios corría la célebre canción de Béranger: «Hombres negros, ¿de dónde salís? Venimos de debajo de la tierra...». Después del advenimiento de Carlos X, corrieron las más absurdas fábulas: el Rey estaba afiliado a la Compañía y celebraba clandestinamente la misa; la casa de los jesuitas de Montrouge era una fortaleza donde nada menos que 50 000 jesuitas hacían ejercicios, no los de San Ignacio precisamente, sino de fusiles y cañones; un pasadizo subterráneo los unía directamente a las Tullerías... De esta época data la costumbre de dar a la palabra «jesuita» el sentido peyorativo, casi insultante, que hoy conocemos.

Pero los golpes más violentos contra la Compañía partieron, no de los medios liberales, sino de los católicos galicanos. Poetas como Barthélemy y Méry, resucitaron la sátira a la manera de Boileau en sus *Jésuites de Rome à Paris*. Sobre todo, un gentilhombre auvernés, el conde de Montlosier, se especializó en tales ataques. Obstinado, de limitado talento, escritor tenaz con algunos relámpagos felices de polemista de vez en cuando, descargó contra los Padres las pesadas cargas de su *Mémoire à consulter sur un système religieux et politique tendant à renserver la religion, la société et le trône* (1826). Leíanse en ella las afirmaciones más absurdas; por ejemplo, que Luis XIV había estado afiliado a la Compañía; que San Sulpicio, «como todos saben», era una creación de los jesuitas; que, en cada barrio de las grandes ciudades, había una «central jesuita» para espiar a los fieles. La conclusión era que los Hijos de San Ignacio querían imponer su dominio a toda Francia, y especialmente a la Monarquía, anular las libertades de la iglesia galicana y ponerla al servicio de Roma.

Tales ataques, por supuesto, obtuvieron la entusiasta aprobación de los liberales. El *Journal des Débats* calificó a Montlosier de «antorcha de Francia». Una ofensiva combinada liberal-galicana fue lanzada contra la Compañía. Habiendo denunciado M. de Montlosier a los jesuitas ante el Tribunal de París, éste le dio en parte razón, declarándose incompetente, pero recordando que los edictos contra la Compañía no habían dejado de tener fuerza en Francia. Una petición del mismo a los Pares acerca de idéntico tema, fue tomada en consideración. Habiendo logrado un gran éxito el partido liberal en las elecciones de 1827, el Primer Ministro Martignac pensó atraérselo sacrificando a los jesuitas. Y aprovechó la ocasión para arreglar, en beneficio del Estado, el delicado problema de la enseñanza secundaria. Dos órdenes fueron firmadas en 1828: por una de ellas, se sometía al monopolio de la Universidad todos los establecimientos escolares que pertenecieran a una «congregación religiosa no autorizada», es decir, a la Compañía de Jesús; la otra, limitaba el número de alumnos que podían recibirse en las escuelas eclesiásticas y seminarios menores, y sometía a la autorización gubernativa la apertura de nuevas escuelas de aquel tipo. ¡Doble victoria del absolutismo estatal y del galicanismo!

Grande fue la emoción en toda la iglesia de Francia.[1] Elevóse el tono hasta las audaces comparaciones históricas, y los responsables de ambas órdenes fueron comparados a Juliano el Apóstata o a Saint-Just. Muchos obispos —incluso entre aquellos cuyo corazón era bastante galicano— protestaron contra medidas que limitaban su acción. Monseñor de Quélen envió al Rey una memoria firmada por 73 obispos. El Cardenal de Clermont-Tonnerre rechazó con altivez la petición de una entrevista del Gran Maestro de la Universidad. Y La Mennais se lanzó al alboroto con un libro de matices panfletarios: *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*: en él calificaba el Monopolio de la Enseñanza de «tiranía desconocida en el mundo antes de Bonaparte» y de «violación de los derechos más sagrados que pueda haber en la tierra». Iniciábase así la batalla por la libertad de enseñanza, que iba a desarrollar sus episodios algunos años más tarde. Roma, consultada, no quiso empeorar el conflicto e impulsó a los obispos franceses hacia la moderación. El Cardenal de Latil, Arzobispo de Reims, aconsejó a sus colegas «confiar en la prudencia del Rey». Pero no podía menos de turbarse al ver a aquella iglesia de Francia que se dejaba comprometer por un régimen del que recibía, al mismo tiempo, tales golpes.

El dilema de la Iglesia y el tercer término

El peligro del choque entre la Iglesia y el sistema de la «Contrarrevolución» no había tardado en surgir. Cuantos en diversos países se negaban a aceptar el orden internacional impuesto por la Santa Alianza, ni los regímenes legitimistas que pululaban por doquier, adivinaron en seguida que aquella unión político-religiosa era el punto flaco del sistema. Y se encarnizaron en denunciarla. Su propaganda tendió entonces a mostrar a la Iglesia como aliada y cómplice de todas las fuerzas de la reacción. Y, desgraciadamente, demasiados hechos parecían darles la razón. En los espíritus se implantó la siguiente ecuación: Iglesia igual a Antiguo Régimen; catolicismo igual a fuerza del pasado. Y no sabremos decir hasta qué punto semejante identificación fue dañosa para la causa de la fe de un modo duradero, hasta nuestros días.

A este respecto, hay dos ejemplos sorprendentes. En Francia, la Restauración monárquica no había logrado, evidentemente, hacer de un solo golpe de todos los revolucionarios de la víspera o de todos los bonapartistas unos realistas de buena fe. Existía una oposición desde el comienzo: reducida al silencio en el primer año, por temor al «Terror blanco», levantó muy pronto

1. Y tal, que nadie se atrevió a cerrar las casas de los jesuitas. Quedaron en ellas los Padres que, sencillamente, se convirtieron en sacerdotes seculares.

cabeza, adquirió rápida importancia, ganó puestos en la Cámara y acabó por constituir una fuerza bastante embarazosa para el Gobierno. Reclutada entre la burguesía acomodada —sobre todo entre los hombres de toga— poco satisfecha a la vista de una nobleza que volvía a su arrogancia; entre los intelectuales, alimentados con las ideas de los filósofos; entre los oficiales a media soldada, esa fuerza cayó más o menos en manos de la francmasonería, reorganizada desde 1815, que gozó pronto de ocultas y poderosas protecciones [1] y a la que vino a unirse, hacia 1820, una sociedad carbonaria francesa, enérgica y audaz. Aquella oposición tenía su diario, *Le Constitutionnel*, que contaba con más de 20 000 abonados, cifra enorme para la época, y que era leído por gentes a su vez influyentes. Tenía sus directores, sus escritores y sus salones.

Ahora bien: pronto adivinó esa oposición que la alianza del Trono y el Altar no gustaba a ese viejo pueblo de Francia, en el que, por desgracia, siempre ha hecho vibrar una cuerda sensible el anticlericalismo. Por otra parte, la mayoría de los liberales eran volterianos, incluso ateos. No era cómodo atacar de frente al régimen político; en cambio, fue pronto evidente que la sátira anticlerical no provocaría demasiada reacción de parte de la policía. Y en esa dirección fue lanzada la ofensiva: se hería al clero para tocar a los nobles; y a los obispos, para herir a los ministros. Al demoler la Iglesia, se acabaría por arruinar los muros del edificio. De ahí procedió un desencadenamiento del anticlericalismo como Francia no lo había conocido aún. Cada día, *Le Constitutionnel* daba como pasto a sus lectores un artículo de irreligión, tan simple casi siempre, que los mismos redactores del periódico lo llamaban «el artículo-bestia». Libelos y panfletos circularon en gran número, lo mismo que las caricaturas en las que se recogían de nuevo los chascarrillos que circularan en el siglo XVIII, acerca de las confesiones, las religiosas y las amas de llaves de los párrocos. Dos escritores —de diverso nivel— se especializaron en el anticlericalismo militante: Paul-Louis Courier, panfletario pérfido y hábil, que sobresalía en deslizar la daga en el punto débil: «Jesús ha dicho: id y enseñad; pero no ha dicho: ¡id con los gendarmes y enseñad por orden del prefecto!» Más grosero y a veces más sórdido, el coplero Béranger hacía reír a todos con los medios más pesados y predicaba la irreligión en nombre de la dicha de vivir: «¡Haced el amor, vivid alegres! ¡Burlaos de vuestros mayores y de los gazmoños!» Tras quince años de esa clase de propaganda, el pueblo sencillo estaba bien convencido de que toda la Iglesia era enemiga de la libertad.[1]

En Italia, las cosas ocurrieron de diversa manera; pero el resultado fue análogo. Al mismo tiempo que «liberal», es decir, opuesta a los pequeños regímenes despóticos instalados en todas partes, la oposición fue «nacional», o sea, deseosa de realizar la unidad de la Península, sin saber —por supuesto— ni cómo ni en qué forma se llevaría a cabo esa unidad. Ahora bien, ese movimiento se dispuso muy pronto como adversario de la Iglesia. Pero al principio, no fue así: la resistencia del Papa y de la mayoría del clero a la ocupación francesa, les había ganado una opinión favorable. Pero las cosas cambiaron rápidamente. La sociedad de carbonarios, por ejemplo, la más activa e importante de las sectas que por entonces pululaban en la Península, nada de irreligioso tenía en sus orígenes. Contaba en sus filas con sacerdotes y frailes; tenía por patrono a San Teobaldo, que en otros tiempos había huido a los bosques para salvar su libertad; sus miembros prestaban juramento sobre el Crucifijo y hablaban de buena

1. La francmasonería, primero desconcertada por la caída del Imperio y la Restauración, no tardó en rehacerse. Desembarazóse de elementos incómodos, especialmente de su Gran Maestre, José Bonaparte; cerró las logias más perseguidas por la policía, pero poco a poco reconquistó terreno. Decazes, «hermano», la protegió oficialmente; el duque de Berry, hijo del conde de Artois, figuró en sus listas. Parece ser que, en una de sus logias, se formó la sociedad carbonaria francesa.

1. Los *Contes Rémois* del vizconde de Chevigné, a la manera de los *Cuentos* de La Fontaine, introducían en escena a miembros del clero en situaciones escabrosas.

gana de «nuestro buen primo Jesucristo, nuestro salvador y modelo». Pero su carácter evolucionó bajo la influencia segura de la francmasonería (la corte de Sicilia estaba llena de ingleses muy influyentes, francmasones de rito escocés) y bajo la de elementos surgidos del viejo jansenismo regalista y antirromano, o de discípulos de los filósofos, para quienes las presentes formas de la Sociedad, Iglesia-Estado, debían dejar lugar a organismos fundados en la Naturaleza. Desde entonces, los carbonarios trabajaron contra la Iglesia. Como en Francia, en el interior de los diversos países, denunció la alianza del clericalismo y el poder. Roma se convirtió en su blanco: esa Roma cuyos Estados dividían a Italia en dos; Roma, donde el Antiguo Régimen parecía haber sido restablecido de manera más total que en otros lugares; esa Roma también donde, hay que reconocerlo, la policía era menos estricta y vigilante que en el Reino de las Dos Sicilias... En el momento en que, hacia 1830, el movimiento nacional italiano, que iba a tomar el nombre de *Risorgimento*, asuma mayor amplitud, muchos de sus adeptos verán en la Iglesia un adversario de las aspiraciones nacionales.

De pronto, la Iglesia se hallaba ante un dilema. En apariencia, sus enemigos eran los mismos que deseaban a toda costa derribar el orden establecido: el de los legitimismos y de la Santa Alianza. ¿Pero era tan sencillo? El agudo Cardenal Consalvi se había dado cuenta de que no era así. Porque, en diversos puntos de Europa, e incluso del mundo, aquellas ideas liberales y nacionales, que parecían hostiles a la causa católica, eran reivindicadas por los mismos católicos, ¡que estaban dispuestos a batirse por ellas!

En Bélgica, católicos y liberales, opuestos entre sí en punto a religión, iban de acuerdo cuando se trataba de cantar el estribillo: «¡Ni soy holandés, ni quiero serlo!» Dirigidos por sus obispos, sobre todo por el valeroso Monseñor de Broglie, acogían con desconfianza todo lo que les llegaba del Gobierno de La Haya, acusaban a la «Ley Fundamental» de herir sus derechos; hacían el vacío a las «Escuelas del Estado»; indignábanse de que las Congregaciones docentes fueran suprimidas. Muy pronto, Monseñor Van Bommel iba a exclamar: «Estrechemos nuestras manos, católicos, protestantes, liberales. Abracemos con igual ardor el sistema de libertad ilimitada, convertido en nuestra única áncora de salvación».

En Irlanda, el orden «legítimo», el que no permitía alterar los principios de la Santa Alianza, condenaba al viejo pueblo católico de San Patricio a sufrir la dominación de los ingleses que les habían arrebatado sus mejores tierras y, desde el «Bill del Test», les prohibían empleos civiles y militares. Por dos veces seguidas fue rechazada por el Parlamento inglés la abolición del «Bill del Test», y estalló la cólera irlandesa, acrecentada aún más por una deplorable situación económica. Hubo numerosos asesinatos y salvajes venganzas. Tomáronse decisiones para reprimir aquel movimiento; ordenóse el estado de sitio y, al caer el día, los policías hacían sus redadas en toda la isla. Pero no por ello Irlanda abandonó su sueño de libertad.

También era grave la situación en Polonia, donde podía verse aún con más claridad en qué situación difícil se hallaba la Iglesia. En toda la zona anexionada por Rusia cundía por todas partes, cada vez más grave, una campaña de rusificación que se acentuó bajo Alejandro I. Un prelado político, Monseñor de Siestrzencewiecz, verdadera criatura del Zar, le dejaba hacer, cuando no le empujaba, incluso. Los rutenos, agrupados en torno a sus obispos, ofrecieron resistencia. Parecía segura una explosión. ¿Qué haría Roma? Alejandro I pasaba por ser uno de los pilares del orden en Europa; había sido el más activo agente de la Restauración de la Santa Sede en sus derechos: ¿había ahora que enfrentarse con él? A pesar de la resistencia de Consalvi, Monseñor Siestrzencewiecz, el hombre del Zar, obtuvo el título de «Primado de la Iglesia Católica en Rusia», sin que ello le confiriera un poder jurisdiccional especial. Pero, para los católicos de Polonia, que lloraban su libertad perdida, ¿qué significaba semejante designación?

Al otro extremo del mundo, los católicos imponían a la Iglesia esta elección entre el or-

den establecido y las nuevas fuerzas, entre nacionalismo y libertad: elección ante la que aquí vacilaba. Las inmensas colonias que España poseía en América se sublevaban contra ella; uno tras otro, casi simultáneamente, los antiguos dominios españoles alcanzaban su independencia: Perú, Bolivia, Venezuela, México... En aquella lucha por la libertad, los católicos ocupaban un puesto de vanguardia. Más aún: sus modelos eran esos dos sacerdotes mexicanos que, en 1810, habían lanzado el grito de insurrección, so pretexto de que entonces España se hallaba en manos de los franceses impíos. El Cura Hidalgo había salido a la lucha empuñando el pendón de la Virgen de Guadalupe y dando el célebre «Grito de Dolores»; después, el Cura Morelos había sido el primero en proclamar la independencia de su país: ambos habían terminado fusilados. ¿Qué actitud debía adoptar la Iglesia en semejantes sucesos? ¿Dar la razón a los insurrectos contra España, es decir, aceptar las ideas nuevas, las ideas liberales y nacionales? ¿Rechazarlas? ¿No existía el peligro de ver separarse a aquellas Cristiandades de Hispanoamérica, tan creyentes y tan profundamente dedicadas a la causa católica? El dilema surgía allí para la Iglesia en términos imperiosos. Para salir de él, el Cardenal Consalvi, en los últimos meses del pontificado de Pío VII, entabló negociaciones con los jóvenes Estados americanos...

Pero las cosas no eran tan sencillas, y para asegurar el porvenir de la Iglesia, no bastaba —como imaginaban los cardenales «zelanti» de Roma y los prelados legitimistas de Francia— que el Trono y el Altar se prestasen mutua ayuda y que los vencedores de 1815 impusieran en Europa el orden surgido del Congreso de Viena. Por otra parte, aquel solemne edificio mostraba evidentes grietas; de año en año multiplicábanse los incidentes. La «hidra revolucionaria» reaparecía en 1820 en España, donde Riego obligaba al Rey a restablecer la Constitución de 1812; más tarde, en Portugal, un general de ideas liberales imponía un Parlamento a Juan VI; en Nápoles, los carbonarios —a cuyo frente aparecía un sacerdote, el abate Minichini— obligaban a Fernando a abandonar el poder; e incluso en Piamonte, el Rey Víctor Manuel I tenía que abdicar para no reconocer a la Revolución. Era verdad que aquellos primeros ensayos abortaban en todas partes: la Santa Alianza era lo bastante fuerte aún para no reaccionar duramente; en Nápoles y en Turín, los austríacos barrían las frágiles formaciones liberales. En España, donde «el ejército de la fe» del fraile Marañón y los elementos absolutistas del ejército se oponían al régimen de Riego, Francia restablecía el orden por encargo de las Potencias —lo que las fuerzas francesas hacían en 1823, después de una campaña sin pena ni gloria— y Riego era encarcelado y después ahorcado. En Alemania, el estudiante Sand asesinaba a Kotzebue —una de las cabezas de la Santa Alianza— y ese hecho provocaba una violenta represión contra los grupos universitarios... Pero todos eran malos síntomas.

¿Habría que apretar aún más las tuercas para mantener el sistema? Inglaterra se mostraba cada vez más hostil hacia esa clase de intervención militar. Cuando la revuelta de los griegos contra el Imperio otomano estalló, y el Gran Turco hizo asesinar al Patriarca ortodoxo Gregorio al salir de la misa de Pascua, Metternich se declaró opuesto a cualquier manifestación de las Potencias cristianas contra un «gobierno legítimo», pero la opinión pública de todo Occidente y la diplomacia británica se indignaron; tras unos meses de luchas heroicas, la independencia de Grecia era cosa hecha (1821-1822). En Francia se iniciaba una agitación que iba a acentuarse cuando los jóvenes como Bazard, Buchez y Flottard crearan la sociedad carbonaria francesa: conspiración en Belfort; conspiración en La Rochelle —la de los famosos «Cuatro sargentos»—, conspiración en Saumur; la policía intervenía cada vez a tiempo, y los conspiradores caían bajo la cuchilla de la guillotina o bajo el fuego de los pelotones de fusilamiento, al grito de «¡Viva la libertad!» ¿Sería, empero, el Gobierno igualmente fuerte siempre? Aquella agitación iba a la par con un recrudecimiento del anticlericalismo; los manifestantes injuriaban a los misioneros; las ceremonias litúrgicas eran interrumpidas por gritos hostiles, estallidos de falsas bombas o el lanza-

miento de bombas fétidas; en las escuelas militares, los jóvenes liberales herían o provocaban a duelo a sus camaradas católicos. En Estrasburgo, la situación iba a empeorar tanto, que, en una representación del *Tartufo*, sería necesario llamar a los dragones para restablecer la calma.

El dilema propuesto a la Iglesia era grave, y no se veía el modo de salir de él. O permanecer asociada al sistema de los legitimistas y de la Santa Alianza —al que una clarividente observación revelaba más endeble de lo que parecía—; o bien ponerse de acuerdo con las jóvenes fuerzas liberales y nacionales que laboraban por cambiar el orden establecido, mientras se titulaban a sí mismas adversarias de Roma, de la Iglesia e incluso de la religión. Fue entonces cuando algunos espíritus —poco numerosos aún— trataron aquí y allá de arrancar a la Iglesia de aquel dilema, hallando un término medio. Este tercer término podía enunciarse así: la Iglesia, en lugar de oponerse a las fuerzas nuevas del liberalismo y el nacionalismo, debía entenderse con ellas, apoyarlas e inducirlas e servir a la causa de Dios. Los incrédulos serían vencidos en su propio terreno y la Iglesia hallaría de nuevo en las masas la atención que estaba a punto de perder.

Tales eran las tesis que se elaboraban en Turín, en el círculo del conde Cesare Balbo (1789-1853), el fervoroso católico, admirador del Dante, y de su amigo el joven abate Vincenzo Gioberti (1801-1852), de grata elocuencia; el novelista Manzoni, ilustre autor de *Los novios*, y el dramaturgo Silvio Pellico mantenían íntimas relaciones con ellos. Llamábanse a sí mismos *neogüelfos*: güelfos, por el recuerdo de los grandes antepasados que, en la época de las luchas del Sacerdocio y el Imperio, se habían puesto de parte del Papa. Apasionados patriotas, resueltos a expulsar al ocupante austríaco de las tierras véneto-lombardas, querían que la Iglesia y la religión fueran la base de la nueva Italia unida que estaba a punto de nacer. En la Federación con que aquellos hombres soñaban, el Papa ocuparía el lugar que por derecho le correspondía: el primero, en una total independencia. Opuestos a los carbonarios y a los demás liberales en ese punto, manifestaban idénticas diferencias en cuanto a los medios; a las conjuras e insurrecciones, cuyos desdichados resultados eran evidentes, preferían la penetración en los espíritus y la acción legal. Pero era poca cosa aquel pequeño grupo en los años que precedieron a 1830; con todo, durante el siguiente período, no tardaría en crecer.

En Francia, donde no se planteaba el problema nacional, las nuevas ideas se manifestaron acerca de la cuestión de la libertad. Procedían esas ideas de fuentes y de hombres muy diversos, a veces incluso inesperados. En los orígenes de aquel liberalismo católico, llamado a tan gran porvenir, había que colocar al mismo Chateaubriand, embajador por entonces en Roma de Su Majestad Cristianísima y, en apariencia, legitimista de estricta observancia. ¿No había escrito ya, en *El Genio del Cristianismo*, que «el Cristianismo se opone, en espíritu y en consejo, al poder arbitrario»? ¿Y no proclamaba, en el prefacio a la reedición del *Ensayo acerca de la Revolución*: «Yo no sería incrédulo sino en el caso de que se me demostrara que el Cristianismo es incompatible con la libertad... Porque ésa es una religión de libertad»? Bastante menos célebre que el autor de *Los mártires*, y hoy injustamente preterido, el barón de Eckstein,[1] judío danés nacionalizado en Francia, en la revista *Le Catholique*, que él redactaba casi solo, entre las innumerables y generosas ideas que a manos llenas sembraba, sostenía los derechos del espíritu contra toda coacción, criticaba con vehemencia a quienes «organizaban un buen servilismo» y aconsejaba a los cristianos que no contaran con los gobiernos para alcanzar el triunfo de su causa. Ideas semejantes germinaban en las conciencias de los jóvenes que, vueltos a la fe por razones íntimas, no reconocían en la Iglesia (demasiado estatizada) de sus tiempos, el ideal que les había hecho resucitar en Cristo: de ellos sería el futuro abate Lacordaire. Pero el grupo más ac-

1. No obstante, una obra sólida y ferviente de Nicolás Burtin, *Un semeur d'idées au temps de la Restauration, le baron d'Eckstein* (París, 1931), lo ha colocado en el lugar que le corresponde.

tivo en la promoción de esas tesis era aquel —al que se adhirió Lacordaire— que publicaba un valeroso periódico de insólito título: el *Mémorial catholique*. Sus integrantes eran, en su mayoría, discípulos de José de Maistre; pero de las grandes tesis del autor de las *Veladas de San Petersburgo*, retenían menos sus condenaciones rigurosas del mundo moderno que el gran ímpetu que le impulsaba hacia un porvenir, en el que el Cristianismo sería fundamento de la sociedad humana. Una de sus fórmulas determinaba bien lo esencial de su actitud: «Para influir en el siglo, hay que haberlo comprendido.» Al contrario de tantos *laudatores temporis acti*, experimentaban una profunda simpatía por su propio tiempo, sus hombres y sus cosas. Sus ojos se volvían hacia el futuro. El catolicismo, cuya fe profesaban, era más amplio que el de todos los conformistas que no hacían otra cosa que dificultar la obra de la Iglesia; mostrábase esto en la atención que manifestaban hacia las ciencias críticas, a la exégesis alemana, al estudio de las lenguas orientales y a todas las corrientes ideológicas. Con prudencia, casi con timidez, preconizaban la separación de la religión y la política, de la Iglesia y la Monarquía; para ellos, la causa de la libertad verdadera no se confundía con la de la Revolución destructora y criminal... Todo ello llevaba el sello del gran hombre que era el alma del grupo: Felicidad de La Mennais.

La Mennais antes de "L'Avenir"

Difícilmente se habla de este hombre sin apasionarse: La Mennais.[1] De los innumerables libros que sobre él se han escrito, ninguno es objetivo: en pro o en contra, cada uno sostiene una tesis a su manera. Diríase que la imparcialidad —virtud cuya existencia ignoró— se niega a inspirar los juicios proferidos sobre su persona y su obra. Y las mieses nacidas de su ruda labor están aún en nuestras granjas. Puédeselas encontrar amargas, mezcladas a la cizaña: pero no puede negarse su abundancia. Después de siglo y medio, «Féli» sigue siendo entre nosotros señal de contradicción.

¡Pero qué talla la suya! Entre tantos talentos, grandes y pequeños, con que se honra en su tiempo la iglesia de Francia, La Mennais sobresale y domina; pero es que con él no se trata de talento. Entre tantos hombres obtusos que no distinguen señal alguna en el cielo, La Mennais resulta un visionario, un «druida resucitado en Armórica» —dice Lacordaire—, una especie de profeta bíblico perdido en los tiempos del duque Decazes y de Thiers. Sólo en su siglo, y en un orden de cosas diverso, un Karl Marx puede ser comparado a él —también profeta cuyas tesis parecen confirmadas por el porvenir—. Como Marx, La Mennais tiene la certeza de asistir al fin del mundo; como él, se prepara a grandes series de cataclismos «mientras quede alguna ceniza apreciable del gran cadáver cuya descomposición ha comenzado en 1789»; como Marx, prevé un porvenir luminoso más allá de aquella era de derrumbamientos; pero, al contrario que el doctrinario de *Das Kapital*, La Mennais no se representa ese futuro como materialista y ateo: lo ve cristiano. Ese porvenir cristiano queda en él intuido con una asombrosa lucidez: infalibilidad del Papa, abandono del poder temporal, unión de la Iglesia a la democracia y al liberalismo, separación de la Iglesia y el Estado, e incluso renovación de la Liturgia, desarrollo de los estudios escriturísticos, ampliación de los métodos pastorales y, con otro nombre, la misma Acción Católica... Todo, o casi todo lo que la Iglesia realizará de nuevo y necesario, está en La Mennais. Y no sólo a propósito de uno de sus libros, sino de toda su obra, ha sido oportuno citar la sibilina frase de Víctor Hugo: «apocalíptico del porvenir». Aquel hombre, sin duda alguna, era un genio; un genio que hubiera sido más eficaz si no hubiera resultado herido en lo más profundo de su naturaleza; si, por orgullo, no se hubiera quebrantado.

Contemplémosle en esa pequeña mansión hidalga bretona en la que su presencia permanece inolvidable: La Chênaie. No lejos del camino

1. El verdadero nombre es Felicidad de La Mennais; sólo después de 1834 fue «democratizado» bajo la forma de Lamennais.

de Dinan a Lamballe, la simple morada blanca de puntiagudos tejados, escondida en un claro del bosque; es lugar propicio al recogimiento, a la lucha de ideas. La Mennais ama la vida en aquel rincón, caro a su infancia, y en el que su alma, inclinada a la angustia, ha encontrado la paz tantas veces. Todo un grupo de discípulos le rodea; y más aún: una serie de jóvenes a los que ha descubierto y cuyas vidas orienta. Allí están Gerbet, Gousset y Doney, futuros obispos; Guéranger, que reconstruirá Solesmes; Rohrbacher, el historiador; Emmanuel d'Alzon, que fundará los asuncionistas; el exquisito poeta Mauricio de Guérin, y tantos otros —entre ellos Lacordaire—. A cada uno de ellos, el maestro señala la tarea en la inmensa obra que ha concebido y, en esa mayeútica de los destinos, nunca se engaña. Ha querido incluso tener junto a sí a un Instituto religioso, una especie de Compañía de Jesús del siglo XIX, destinado a promover y extender el Cristianismo renovado: su hermano mayor, Juan María, alma santa, le ayuda poderosamente en aquella empresa, y la Congregación de San Pedro, recién nacida, se instala en Malestroit. Aquel hombre de fuego anima y arrastra todo un pequeño mundo. ¿Cuántos, más tarde, dirán haber debido a La Chênaie el haberse encontrado a sí mismos?

Sin embargo, las apariencias no revelan en Felicidad de La Mennais un ser excepcional. Cerca de la cuarentena, su cuerpo es pequeño y delgado, encerrado en la levita marrón, con amplia corbata, un rostro seco y amarillo, arrugado, de pómulos salientes y nariz pronunciada. Solamente los ojos son extraordinarios: grises, profundos, frecuentemente atravesados por una llama fría. Cuando habla, «con la cabeza inclinada hacia delante y las manos juntas o frotándoselas dulcemente»,[1] su voz es al principio baja y monótona, como si difícilmente siguiera los repliegues de su pensamiento; después, con frecuencia, estalla en fervor o en cólera, y el discurso se convierte en requisitoria o vaticinio. Así ocurre, cada tarde en La Chênaie, donde la velada se prolonga hasta entrada la noche, en medio de la discusión de los grandes problemas. Y de aquel hombre menudo y débil emana una fuerza magnética a la que apenas es posible resistir: a veces irrita; pero con más frecuencia convence y conmueve.

¿Qué es lo que dice? ¿Qué consignas da a sus jóvenes seguidores? «El mundo está en vuestras manos... ¿Qué es necesario para salvarlo? Una sola palabra que sale del pie de la Cruz...» Como su compatriota Chateaubriand, La Mennais tiene una confianza a toda prueba en el porvenir del Cristianismo. En su porvenir y en su eficacia: «¡Es necesario que los católicos restauren la sociedad! Enorme es la masa que hay que fermentar, pero la levadura es bastante fuerte.» Las más bellas consignas del Cristianismo están siempre en sus labios: ser la sal de la tierra; vivir con la libertad de los hijos de Dios; ser transformados para transformar al mundo. ¡Ah, cuán lejos se está de esa religión exterior y pseudocristiana, cuyo desolador espectáculo se expande por doquier! ¿Cuál es, en definitiva, el objetivo? Realizar el deseo del *Pater:* «Que venga vuestro Reino...» Es posible que en ello haya no pocas ilusiones; tal vez es apuntar muy alto el desear traer el Reino de Dios a la tierra; y demasiado bajo pretender establecer ese reinado —del que se dijo que está «dentro de nosotros»— por medios temporales. Pero, ¡cuán vibrantes son esas tesis, cómo seducen a los corazones! Sobre todo cuando, visiblemente, no nacen de un razonamiento intelectual, sino de un drama del alma, en ese combate al que llama a todos y del que él mismo se ha hecho apóstol, comprometiendo todo su ser.

Pero Féli de La Mennais no ha llevado siempre consigo esa fe que tan ardientes hace sus monocordes discursos: sólo la ha descubierto como necesaria en la lucha que ha sostenido en lo más profundo de sí mismo. Su infancia en Saint-Malo (donde naciera en 1782), en una familia de burgueses ennoblecidos, no ha sabido más que de una religión tradicionalista, a la que sus sueños ante la mar bravía mezclaron curiosamente con llamamientos místicos. En la edad voraz de las lecturas solitarias, en la biblioteca del viejo tío que le dejará La Chênaie, ha frecuentado demasiado a los filósofos

1. Cardenal Wiseman, *Souvenirs sur les quatre derniers Papes*, p. 315.

para no quedar impresionado. La adolescencia llega, coincidiendo con los tiempos revolucionarios en que el mundo mismo parece en tela de juicio. ¿Dónde hallar una certeza? A los veintidós años, Féli no ha hecho aún la Primera Comunión. ¿Por indiferencia? No: en él hay una incesante inquietud; la angustia de los enigmas eternos. Pero busca su ruta, tanteando, desgarrándose las manos en las zarzas. Se precisa toda la exigente influencia de su hermano mayor, Juan María, ya sacerdote, para que La Mennais se someta y acepte recibir la Sagrada Hostia... Pero, ¿qué combates interiores han precedido?

Lleva en sí una apetencia de lo absoluto. Siempre aborrecerá a los tibios. Si se es cristiano, hay que llegar hasta el fin, darse a Dios del todo, o quedarse en la nada. Ser sacerdote. Con todo, cuando su hermano se lo sugiere, Félix vacila y resiste. Poco a poco recibe las órdenes menores, pero no se expone al extremo riesgo. Cuando su primer libro —que es, al mismo tiempo, una defensa del Cristianismo y un llamamiento para su reforma— aparece en 1808, tal vez ni él mismo está seguro de las cosas que sostiene como ciertas. «*René* del misticismo», Felicidad de La Mennais vuelve con frecuencia al lamento romántico que le llega de Combourg: «¿Para qué valgo? Para sufrir... Todo me disgusta.» Pero es fácil destruirse a sí mismo en semejante juego. Lo comprende así en Londres, en 1814, en la desolación de un exilio en que recibe el consuelo del excelente abate Carron. La fe es el único medio de rehacerse y de reconstruirlo todo. El 9 de marzo de 1816 recibe las órdenes sacerdotales. Hasta el último instante, Felicidad ha parecido extrañamente resignado: «Que hagan del cadáver lo que quieran...» Pero, ante el altar de su primera Misa, oye que Cristo le susurra inteligiblemente: «Te llamo para llevar mi Cruz... ¡Nada más que mi Cruz, no lo olvides!»

«Sacerdote a pesar suyo...» —se ha escrito de él—.[1] Sacerdote contra sí mismo y, ante todo, contra una parte de sí mismo, contra esa alma oscura cuya amenaza lleva cada uno en sí. Razón tiene Bremond al decir «que no puede comprenderse a La Mennais más que *como sacerdote*». «Sacerdote hasta la médula, incluso cuando ese carácter sacerdotal le pesa de un modo insoportable.» Se ha hecho sacerdote en una especie de «apuesta» pascaliana, para asegurarse a sí mismo; e incluso, cuando haya roto con la obediencia, seguirá fiel a las promesas de su sacerdocio: desde luego, no conocerá la banal tentación del matrimonio. Pero esa marcha casi desesperada, ¿basta para hacer un sacerdote, un verdadero sacerdote? Nunca vencerá totalmente Felicidad de La Mennais a sus demonios interiores.

Lo que le falta es el espíritu de humildad y, a la vez, esa bondad sobrenatural que se alimenta en las fuentes vivas de la Caridad de Cristo. Los críticos —el mismo Lamartine— han podido ironizar sobre la contradicción «casi cómica» entre ese carácter atrabiliario y las grandes doctrinas humanitarias del profeta; con más profundidad, Sainte-Beuve ha visto exactamente que «cuanto menos seguro y satisfecho de sí mismo estaba, más influía en los demás». Ahora bien, La Mennais es todo lo contrario de un hombre satisfecho... Orgulloso, intolerante, violento: es todo eso y, debemos añadir, lo es de un modo insoportable. «Una vanidad de mujer y de poeta», dice Bernanos; ante todo, el orgullo casi luciferino de poseer él solo la verdad y de estar investido de la misión de liberar al mundo. Ese orgullo le mina, le impide ver los obstáculos, le hace confundir la pasión con la razón. E incluso le dicta, por desgracia, frases con las que podría hacerse la más desoladora antología.[1] Un sacerdote que a la vez sea hom-

1. R. Vallery-Radot: *Lamennais, prêtre malgré lui.*

1. De los obispos de su tiempo, por ejemplo, decía que eran «abates cortesanos, veteranos de la frivolidad y, tal vez, del vicio»; todos eran «lacayos tonsurados». «Son gentes que no quieren avanzar. ¡Pum! se les da un puntapié en el c...; y eso les hará caminar cien pasos.» Mons. de Quélen es a sus ojos «un ridículo vanidoso». En cuanto a Monseñor Frayssinous, es «un cismático»; «cuando se haya acabado con él, se escupirá sobre su tumba, y su epitafio quedará hecho». Y otras cosas igualmente encantadoras.

bre de letras es ya un ente singular; pues, ¿qué decir de un sacerdote polemista? Ahí está el fallo de este genio, de este reformador incapaz de reformarse a sí mismo. En él la acción no será nunca la flor dichosa y perfecta de la santidad, como en San Juan Bosco o en el Cura de Ars. Lo que en definitiva faltará al profeta La Mennais es precisamente eso: ser un santo...

Pero, ¿cómo escaparía al orgullo? Ya es bastante difícil de vencer la tentación del orgullo para un escritor de gran éxito, hacia el que suben las engañosas humaredas de la celebridad; y cuando ese escritor ostenta el papel de jefe espiritual, a la manera de un Padre de la Iglesia, o de un dictador «de la conciencia cristiana», entonces... Hacia 1826 hace ya casi diez años que La Mennais es todo eso. Sus primeros libros, las *Réflexions sur l'Eglise en France*, aparecidas en 1808, o el *De la Tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques*, publicado —muy tarde— en 1814, no habían tenido éxito, a pesar de los puntos de vista premonitorios que había ya en ellos. Pero, en 1817, la gloria llegó de un solo golpe. El primer tomo del *Essai sur l'Indifférence* fue acogido con desmesurado entusiasmo. Chateaubriand prometió a su autor la inmortalidad académica; el viejo Picot[1] lo compara a Pascal; el joven Lacordaire, a Bossuet. Tan oportuna como otrora la de *El Genio del Cristianismo*, la publicación de este libro parece ofrecer al catolicismo la Carta Magna de su renovación. Por lo demás, el estilo era bello, claro y armonioso casi siempre, por más que a veces tuviera sorprendentes faltas de gusto y excesos que acompañaban, en ocasiones, a páginas sublimes en las que el razonamiento cedía el puesto al vuelo de la lírica. Desde entonces la Restauración católica no ha tenido voz más sonora que la suya.

¿Qué ha dicho en ese libro fulgurante? Que la indiferencia no es solamente esa carencia del alma seducida por los placeres o subyugada por el error, cuya miseria denunciara Pascal: que podía erigirse en máxima de gobierno, en principio básico de la sociedad. He aquí la causa de todos los males que sufre el mundo y, especialmente, la época. Sin religión todo se hunde; una sociedad atea es una sociedad abocada a la disgregación, a la nada. Por lo tanto, solamente la religión puede permitir rehacerse a la sociedad arruinada: como ha permitido a un alma en peligro el restablecerse.

Tres volúmenes siguieron al primero, de 1820 a 1823, tan abundantes y discutibles como brillantes y persuasivos. La Mennais quería en ellos contestar a la pregunta: «¿Qué religión puede representar ese papel?» Mediano teólogo —¿dónde y cuándo podría haber aprendido teología?— para demostrar que sólo el Cristianismo puede ser esa religión salvadora, recurre a argumentos que muchos han considerado discutibles. La parte constructiva de su apologética la funda —él, tan adversario de los filósofos— sobre una doctrina de lo irracional y del «sentido común», que recuerda mucho a Juan-Jacobo.[1] Sin duda subraya bastante, cuando avanza en su camino, el papel de la tradición y la autoridad en la búsqueda de la verdad: pero no por ello son menos discutibles las bases de su argumentación. Denunciado a Roma, su libro pasó a la Congregación del Indice, pero los graves consultores concluyeron que era perfectamente ortodoxo. Como potencia en la Iglesia, es intocable; ella le está reconocida por haber renovado a Chateaubriand, añadiendo una apologética social a las intuiciones de un artista, y por haber probado que solamente el Cristianismo es capaz de renovar al mundo. Pero, ¿se daba cuenta la Iglesia de que el profeta de La Chênaie la conducía por caminos absolutamente nuevos?

En 1825, en *La Religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et social*, La Mennais muestra el fondo de su pensamiento. El Cristianismo, hasta entonces, ha sido demasiado considerado como únicamente interior; bien es verdad que Cristo ha liberado a las almas, pero también ha prometido otra revelación que no ha terminado con su muerte. Hay,

1. El «bueno de Picot», que dirigía el *Ami du Clergé et du Roi*, convertido en 1830, en *l'Ami du Clergé*.

1. Volveremos a tratar de ello, más adelante, a propósito de la condena pontificia de 1834, cap. IV, párrafo «El drama de La Mennais».

pues, que ensanchar la religión ,«confinada hasta aquí, en lo que toca a los dogmas, en una teología pura; y, en lo que se refiere a los preceptos, a la vida doméstica, a las relaciones individuales, no ha penetrado directamente siquiera en la ciencia ni en las instituciones sociales». Doctrina prodigiosamente avanzada para su tiempo: tendrá que esperar más de cincuenta años para que comience a ser admitida. Doctrina que, bajo la forma en que La Mennais la formulaba, era inquietante, porque no insistía lo bastante en el deber eminente, el primero de todos, que se impone al cristiano si quiere reformar el mundo: reformarse ante todo a sí mismo. Tal era la idea que constituía el eje del pensamiento lamennesiano. Felicidad de La Mennais buscaba hacía tiempo esa penetración del Cristianismo en la sociedad, precisamente en el terreno que, de hecho, es el más ajeno a la moral cristiana: la política.

A la búsqueda de una política cristiana se entregaba, en fin de cuentas, el profeta de La Chênaie. ¿Qué política? Tras la caída del Imperio napoleónico creyó que el legitimismo sería esa política cristiana que él, La Mennais, esperaba. Discípulo de Maistre y de Bonald, se declaró al principio campeón del Trono y el Altar. Durante algún tiempo apareció inscrito en el clan de los «ultras»: colaboró incluso en sus periódicos, *Le Conservateur* y *Le Drapeau blanc*. Pero en ello había un equívoco. En el Rey que volvía al trono de San Luis creyó ver al «Caballero de Cristo» en la tierra, el guerrero de Dios con la espada de fuego; en el régimen de la Restauración creyó encontrar el fuego que purificaría a la Francia cristiana de sus suciedades y haría salir el puro y resistente metal forjado para el porvenir.

Pero se desengaña muy pronto de esas ilusiones. El «Caballero de Cristo» desconoce su papel; la «espada de Dios» se ha mellado. Con no poca injusticia —hay que reconocerlo—, La Mennais vio una traición en la política, tan razonable, de Luis XVIII, cuyo primer proyecto era restañar todas las heridas. Con mayor acierto comprueba que la lucha contra la irreligión y el ateísmo se lleva a cabo sin energía y, sobre todo, sin acierto. Aún peor: mientras que, en el régimen que él soñaba, el Espíritu debía ser el primero en someterlo todo, hombres e instituciones, ¿qué es lo que se ve ahora? Una Monarquía autoritaria que controla y subvenciona a la Iglesia y pretende utilizar a la religión «como un acaballadero» para domesticar a sus súbditos... ¡Igual que lo hiciera el Imperio! «Esperábase de la Restauración el término de ese estado violento creado por un hombre que no veía en la religión más que un medio de actuar sobre la conciencia de los pueblos para someterlos más fácilmente a su despotismo»;[1] pero ocurrió lo contrario. Y por disgusto de la tiranía del Estado, de la tiranía del dinero, La Mennais abandona el campo de la contrarrevolución legitimista para crearse uno propio.

Hacia 1825, en la gran época de La Chênaie, el eje de su pensamiento es el llamamiento a la libertad: «La libertad que Cristo ha conquistado para los suyos con su propia sangre.» La Iglesia nada tiene que ganar, y sí todo que perder, al ponerse dócilmente al servicio del poder, para ser incluso protegida por él. «Hace tiempo que se abusa de ese vano pretexto de protección, y desde Constancio hasta Bonaparte la Iglesia ha tenido que quejarse más de sus protectores que de sus verdugos.» ¡Que se deje de asalariar, de administrar y utilizar a la Iglesia! ¡Que se termine con esta pretendida alianza del Trono y el Altar, que tan ostensiblemente ha fracasado en su empeño de recristianizar a Francia! La Mennais, en aquel instante, no es aún formalmente demócrata, aunque ya habla del «pueblo» como detentor de la verdadera autoridad. Pero su objetivo no es substituir un régimen con otro: su finalidad es reconstruir una Cristiandad.

Porque su gran llamamiento a la libertad no concluye en una especie de anarquía. En el sistema a que llega hay una autoridad suprema, indiscutible: la del Papa. Los gobiernos han traicionado sus papeles; pero el del Vicario de Cristo resulta de ello engrandecido: «¡Roma me

1. Memoria enviada por los redactores de *L'Avenir* a Gregorio XVI: formula perfectamente los reparos de La Mennais contra el régimen legitimista.

parece ser hoy día la única patria de los cristianos!», exclama. Una argumentación de rigurosa lógica prueba esa supremacía del sucesor de Pedro: «Sin Papa, nada de Iglesia; sin Iglesia, nada de Cristianismo; sin Cristianismo, nada de religión ni de sociedad.» Ultramontano —lo es desde su juventud, desde su primer libro...—, La Mennais lo es cada vez más, de día en día, a medida que comprueba el fracaso, la traición de los gobiernos políticos. El Papa, para él, no es solamente el Ungido del Señor, el representante de Dios en la tierra: es también la expresión de la universal voluntad de los hombres, el depositario de todo el género humano. Por lo tanto es necesario que tenga el poder más absoluto: es necesario que sea infalible. También se precisa que vuelva a encontrar su poder de intervención en los asuntos del mundo, a fin de poner en ellos por obra los principios del Evangelio. Sólo el Papa puede salvaguardar, contra las empresas de los Estados, la libertad de los hijos de Dios, como él sólo puede instaurar entre las naciones ese orden fraternal del que ha sido vana caricatura el de la Santa Alianza. ¿Regreso a la teocracia? En cierto sentido, sí; pero también profunda visión del futuro: el dilema que será de nuestros tiempos ha sido adivinado por La Mennais en una de esas intuiciones fulgurantes propias de su genio: entre la autoridad del Estado convertido en Dios y la del Espíritu, depositada en el Vicario de Cristo, se impone la elección.

En nombre de tales principios entabla el combate. En adelante sus adversarios no son tanto los ateos, que atacan de frente a la Iglesia y a la fe —con esos, al menos, uno sabe a qué atenerse—, cuanto los «ultras», que pretenden confiscar la libertad, los lacayos del poder que reducen a servidumbre a la Iglesia; o los galicanos que, separando a Francia de Roma, pretenden establecer al poder temporal en una completa independencia de lo espiritual, arruinando las bases mismas de la sociedad. Ataca y denuncia en toda ocasión: el monopolio universitario es, a sus ojos, una monstruosidad; los sueldos pagados al clero por el Estado, otra. Con el advenimiento de Carlos X, en 1825, la Monarquía legitimista se afirma y se hace más insolente en sus pretensiones; la situación entre ella y el «dictador de las almas» de La Chênaie se hace más tensa cada año. El gobierno persigue sin miramientos *La Religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique et social:* buena ocasión, para el abogado Berryer y para el mismo inculpado, de dar a las tesis lamennaisianas una nueva tribuna;[1] y los treinta francos de multa a que se le condena por haber atentado a la autoridad real... al criticar la declaración de 1682, hacen reír y sirven a su gloria. Su influencia crece. El *Mémorial catholique* comienza su carrera; el joven clero admira al heraldo de las nuevas ideas. «No es menos que un Padre de la Iglesia», escriben las *Tablettes catholiques,* pero un Padre del que desconfía cada vez más la Iglesia.

Los galicanos, por supuesto, responden. Monseñor Frayssinous y su cortejo, sobre todo: es fácil hallar en La Mennais «aserciones inauditas, extravagantes paradojas». ¿A quién hará creer que el régimen del muy católico Carlos X persigue a la Iglesia y la lleva a su ruina? E incluso los ultramontanos y los jesuitas —como el P. Rozaven— desaprueban «ese tono tajante, esas declaraciones perpetuas». Los obispos, que no son todos galicanos, juzgan sin indulgencia a aquel defensor de la Iglesia, que tan agriamente reprende a la jerarquía. La crisis provocada por los decretos de 1828 acerca de la enseñanza, pone la llama en la pólvora. El panfleto de La Mennais *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Eglise*, conmina a los obispos a devolver a la Iglesia «su necesaria independencia». Anuncia además que el régimen legitimista «está agonizante» y que no le queda ya vida. Monseñor de Quélen contesta con una declaración en la que condena al hombre «lo bastante temerario para erigir en dogma sus propias opiniones». A lo que La Mennais replica con dos cartas abiertas, verdaderas cati-

1. Fue en esta ocasión, durante el proceso de 1826, cuando La Mennais hizo la declaración que, más tarde, había de ser citada tantas veces por sus adversarios: proclama «permanecer inviolablemente adherido a la enseñanza invariable del jefe de la Iglesia, hasta su postrer aliento».

linarias, en las que califica a la religión oficial de «desagradable mezcla de ignorancia y altivez, de estúpida vaciedad y de vana confianza, de pequeñas intrigas, de pequeñas ambiciones y de absoluta impotencia de espíritu...». No puede sorprendernos que los obispos, tratados de esa manera, se quejaran a Roma en un documento debidamente razonado.

Tal es, en el instante en que los acontecimientos van a situar al régimen de la Restauración ante una encrucijada, la actitud de ese «liberalismo católico» suscitado por Felicidad de La Mennais. Extraña mezcla de ideas justas y de pasiones que las comprometen; extraña doctrina, mal comprendida por los contemporáneos. Vilipendiado por los realistas legitimistas, los galicanos, las gentes de orden y de prudencia, tampoco es aceptado por los liberales, a los que indigna su ultramontanismo. Por su parte, el mismo La Mennais desconfía de ellos hace tiempo. «Si llegan a alcanzar el poder —escribía— habrá que esperar toda clase de violencias, de injusticias y persecuciones.» [1] La libertad de los hijos de Dios no es la de los liberales. Pero, poco a poco, La Mennais evoluciona. A sus ojos el porvenir pertenece a las fuerzas de la libertad, de todas las libertades. Por lo tanto, el Cristianismo no puede quedarse atrás. Cuando Delécluze acaba de escribir: «Cada día adquiero la triste certeza de que la libertad es incompatible con la tradición cristiana», La Mennais está dispuesto a recoger el desafío, a probar que el Cristianismo es sustancialmente hostil a cualquier arbitrariedad. Los liberales, los liberales del partido de Thiers, de Guizot, se convierten en aliados suyos, puesto que también ellos condenan el régimen. «¿Se tiembla ante el liberalismo? —exclama el profeta—. ¡Pues bien: catolizadlo!» El liberalismo católico, en ese momento, se desliza por la pendiente de la política: ¿no hay ahí en germen otro equívoco?

¿Y el Papa? ¿Qué piensa de todos esos debates, de esas querellas, de ese papel de defensor supremo de la libertad que quiere representar el profeta de La Chênaie? Lejos está el Vicario de Cristo, el Pontífice soberano del mundo; tan lejos, que La Mennais ha podido hacer de él una especie de mito «y darle los colores de su propia esperanza», como dice Michel Mourre. Pero quien ocupa la Sede de San Pedro es un hombre, y es todo un sistema de gobierno el que rige a la Iglesia. ¿Cómo son acogidas las audaces tesis lamennaisianas? En 1824, Felicidad La Mennais va a Roma y permanece allí una temporada. Tras una reacción poco favorable ante determinados aspectos de la corte romana, el ambiente le conquista. Plácele la religión italiana, que «en todas sus formas, en todo instante, está en contacto con el pueblo». Los cardenales, los más altos prelados, los generales de las Ordenes religiosas, le han colmado de «honores y distinciones». Se le trata como a gloria de la Iglesia; se le concede un apartamento en el Vaticano; incluso corre el rumor de que en el próximo Consistorio será posado en su cabeza el capelo rojo... El mismo Papa le recibe en audiencia en numerosas ocasiones, hablándole con una bondad y una confianza conmovedoras. Pero —y esto La Mennais no lo sabe— también le ha juzgado con lucidez. El Papa dice de él: «Es un hombre a quien hay que poner la mano en el corazón»; y también: «Es un exaltado; tiene talento y buena fe, pero es uno de esos "dilettanti" de la perfección que, si se les deja hacer, revolucionarán el mundo.» En definitiva, es el heraldo del ultramontanismo, el adversario resuelto de los galicanos, quien tan halagüeñamente resulta acogido por Roma. ¿Pero se acoge de la misma manera al doctrinario del liberalismo católico?

Cuando la situación se hace tensa en Francia, La Mennais quiere tener la certeza. Por consejo del nuevo nuncio, Lambruschini, con quien ha trabado amistad en Roma, envía al Papa una memoria confidencial. Le suplica encarecidamente que tome posiciones en el asunto, que separe su causa de la de los gobiernos autoritarios y defienda la libertad: «¿Sería prudente —escribe— atar, o parecer atar, indisolublemente la causa de la Iglesia a la de los gobiernos enemigos de la Iglesia en el momento

1. En lo que fue excelente profeta, como veremos después.

en que esos gobiernos se hunden?» En el fondo de la cuestión, no le faltaba razón a La Mennais —por más que fuera discutible el calificar de «enemigo de la Iglesia» al Gobierno de Carlos X—, pero su posición era atrevida. Por muchas protestas de sumisión y respeto que emitiera, ¿con qué derecho un escritor —por ilustre que fuese— se permitía poner de esa manera a la Santa Sede entre la espada y la pared? ¿Iba a dejarse gobernar la tradicional prudencia romana?

Pasaron semanas y meses. «Uno se extraña del silencio de Roma —escribe La Mennais—, y nadie puede adivinar en qué puede convertirse esa extrañeza si se prolonga un poco.» Y se prolongaba. Incluso cuando estalla la crisis de 1828 y La Mennais se halla en abierto conflicto con el Episcopado, el Vaticano sigue en silencio; no puede dar la razón a los obispos, cuya memoria es una declaración de galicanismo; ni puede aprobar la vehemencia polemista de las *Lettres à Mgr. de Quélen*. Las denuncias afluyen a Roma, describiendo a La Mennais como un revolucionario que, «con la antorcha en la mano, puede suscitar el incendio», y que recorre la Iglesia furioso. El mismo nuncio Lambruschini hace ahora muchas reservas, sobre todo con respecto a los excesos de lenguaje de La Mennais para con la Jerarquía. Pero siempre responde el silencio. Desde La Chênaie se eleva una queja impaciente: «¡Roma, Roma! ¿Dónde estás? ¿Qué se ha hecho de esa voz que sostenía a las muchedumbres y despertaba a los dormidos, de esa palabra que recorría el mundo para dar a todos, en medio de los grandes peligros, la fuerza de combatir y la de morir?» Ni por un solo instante se le ocurre a La Mennais que la actitud romana pudiera ser dictada por una desconfianza hacia él, hacia su dudosa teología, hacia sus incalificables violencias; ni por un momento imagina que está comprometiendo la causa que cree defender. Su naturaleza veleidosa, «exaltada», diría el Papa, inclinada a la angustia, le hace ver traiciones en todas partes. «No puedo persuadirme —escribe— de que el Papa conozca el verdadero estado de cosas: está engañado, indignamente engañado por los hombres de que se sirve.» He ahí una fórmula que servirá en otras circunstancias. Después, la cólera le arrebata. «El santuario está vacío: ¡ya nada sale de él!» ¿A dónde llevará esa vehemencia al gran abogado de los derechos del Papa? Un libelista desconocido, pero agudo y penetrante, Madrolle, le calificaba entonces de «Diderot católico», y distinguía en él «bajo la franca apariencia de un fiel, las formas originales del disidente».

¡Cuánto habrá meditado Felicidad de La Mennais la frase que, dos días antes de morir, en 1821, le escribiera su viejo maestro, el conde José de Maistre: «Estad en guardia, señor abate; vayamos despacio... Tengo miedo, y eso es cuanto puedo deciros...»

León XII, ¿Papa del Antiguo Régimen?

El Papa que había recibido a La Mennais con tanta bondad y le había juzgado con tanta clarividencia, no era ya aquel por quien en su juventud rompiera lanzas, Pío VII. El viejo adversario de Napoleón había muerto, el 6 de junio de 1823, en su aposento del Quirinal, en el mismo lugar en que le arrestara Radet, exactamente catorce años antes. En una ocasión, fallándole la cuerda que se había dispuesto en torno a su estancia para que se sostuviera mientras caminaba, el anciano había caído rompiéndose un fémur. Vivió todavía diez semanas, en medio de grandes dolores, soportados con fortaleza. Se le ocultó la catástrofe que cayera sobre Roma el 15 de julio, el incendio de la venerable basílica de San Pablo Extramuros: la noticia hubiese sido demasiado dolorosa para su corazón de artista. Y el 20 de agosto entregaba su alma a Dios.

El conclave que siguió a su muerte reservó una sorpresa. Durante veintiséis días los dos campos tradicionales, *zelanti* y *politicanti*, se opusieron mutuamente (la sorpresa no consistía en eso...); pero en el momento en que los primeros parecían imponerse a los segundos, la «exclusiva» lanzada por Austria descartó de la elección al Cardenal Severoli: reprochábasele en

Viena el haberse mostrado —cuando fue nuncio— adversario resuelto del josefismo. Entonces el Sacro Colegio buscó un candidato de conciliación. Y de esa manera fue elegido el Cardenal Annibal della Genga, antiguo Nuncio en Colonia y Munich, cuyas empresas, a lo largo de su carrera diplomática, no habían sido coronadas por el éxito, pero uno de cuyos títulos más seguros, si no el más reconocido por todos, era el de haberse encontrado muchas veces en conflicto con el Cardenal Consalvi que, entre los 49 *porporati* y, sobre todo, entre los 43 italianos, contaba con muy pocos amigos.

El nuevo Papa tomó el nombre de León XII, en recuerdo de León XI, último Pontífice salido de la familia Médicis, a la cual los Genga debían su fortuna. Era un hombre alto, inteligente, distinguido, de delgadez y palidez singulares. Aunque no tenía más de sesenta y tres años, era y se reconocía tan envejecido y tan enfermo que, de momento, intentó rechazar la tiara: «¡Elegís un cadáver!» —exclamó ante sus colegas—. Mas, bajo las apariencias de esa fragilidad, se ocultaba una energía poco común. Su mirada «de una dulzura y una penetración que le conquistaban en seguida el afecto, sabía imponer al mismo tiempo respeto».[1] Sencillo y humilde consigo mismo, pero muy consciente de la majestad de su función, no era desde luego la nulidad que algunos habían creído colocar al frente de la Iglesia. «Papa de la Santa Alianza, Pontífice del Antiguo Régimen» —se ha escrito de él—; pero ése es un juicio precipitado. Aquel hombre gris, bueno y triste, cuyo valor superaba sus propias fuerzas, ¿no discernía las graves dificultades con las que se enfrentaba la Iglesia, y el camino que había que seguir para resolverlas? Tal vez... Pero le faltaban para llegar a ello demasiadas cosas, para que su Pontificado de seis años fuera eficaz: ante todo, el tiempo; y ese don misterioso al que, para juzgar a un hombre, Napoleón concedía tanta importancia: la suerte.

El Pontificado comenzó con un episodio muy apropiado para demostrar que el nuevo Papa no se dejaría dominar. Proclamado el escrutinio, pareció que triunfaba el partido de los *zelanti:* Consalvi fue alejado, sin ninguna de esas fórmulas elogiosas y de aparentes compensaciones que, en Roma y en todas partes, acompañan ordinariamente a las repentinas desgracias. El antiguo Secretario de Estado se retiró a su Villa de Porto d'Anzio, y fue reemplazado por el viejo Cardenal Della Somaglia, cuya educación y gusto por los cumplimientos apenas escondía su lentitud de espíritu. De pronto, la camarilla cardenalicia acentuó su presión: so pretexto de vigilar la salud del Santo Padre, una Congregación de Estado, de miembros cuidadosamente escogidos, se adjudicó el deber de gobernar la Iglesia. Pero no pasaron dos meses antes de que se produjera una especie de revolución.

En diciembre de 1823 León XII cayó tan gravemente enfermo, que se creyó en su muerte. Mientras los clanes se preparaban ya para el próximo conclave, el Papa dio una extraña orden: que se invitara a Consalvi —también muy delicado de salud— a que viniera a visitarle. El diálogo de aquellos dos hombres, al borde de la muerte, fue extraordinario y admirable. Habiendo adivinado claramente las intrigas, el nuevo Papa quiso recibir los consejos del viejo viandante de la política mundial. El Pontífice conocía mal al Cardenal y quedó maravillado de su inteligencia. «Nunca hemos tenido con ningún otro —exclamó— conversaciones más importantes, más sustanciales y más útiles al Estado.» Consalvi entregó al Vicario de Cristo su verdadero testamento político. El que había caído en desgracia salió de la audiencia convertido en Prefecto de la Propagación de la Fe: la muerte no le dejó tiempo para llevar adelante la nueva colaboración. Pero León XII no olvidaría nunca los consejos que le diera. La Congregación de Estado fue firmemente reorganizada. Y, como secretario personal, el Papa tomó al que lo había sido de Consalvi.

Sin lugar a dudas, entre los consejos del antiguo Secretario de Estado figuraba el de afirmar decididamente la grandeza y la fuerza del Papado y mostrarse en toda ocasión como verdadero guía del mundo cristiano. Apenas res-

1. Cardenal Wiseman, loc. cit., p. 223.

tablecido, en la primavera de 1824,[1] León XII tomó sorprendentes medidas en ese sentido. Reanudando la tradición, ya restaurada por Benedicto XIV,[2] de las grandes Encíclicas doctrinales, en las que se ejerce con toda solemnidad el Magisterio de la Iglesia, firmó una especie de Encíclica programática, *Ubi Primum,* verdadero antecedente de las *Mirari Vos* y *Quanta Cura,* en la que denunciaba los errores de la época, sobre todo aquellos que se cubrían con el término de liberalismo, estigmatizando el «indiferentismo» —había leído, sin duda, a La Mennais— y la descristianización de la sociedad; llamaba a los obispos a trabajar con todas sus fuerzas en la restauración del clero y de sus greyes. Casi al mismo tiempo, otra Encíclica anunciaba la celebración de un Jubileo en 1825; el último había sido el de 1775. Los gobiernos, unánimemente, pusieron mala cara al proyecto —para ellos poco deseable, como buenos galicanos o josefistas que eran— de reforzar así, entre los pueblos, la autoridad de la Santa Sede.[3] León XII se mantuvo firme; las misiones prepararon el Jubileo con cuidado; y la apertura de la Puerta Santa, en Navidad de 1824, se realizó con una pompa inusitada.[4] Sin llegar a ser un triunfo excepcional, el Jubileo fue un éxito: 400 000 peregrinos acudieron a ganar la indulgencia. Al mismo tiempo, León XII anunciaba una suscripción mundial para reconstruir la basílica de San Pablo Extramuros, alcázar de la fidelidad apostólica... Y para dar a entender bien claro que se reanudaban las tradiciones, y que la Santa Sede trataba de volver a su más glorioso pasado, abandonando el Quirinal, volvió a instalarse en el palacio de las diez mil cámaras, el Vaticano.

¿Qué política fluiría de tal actitud? La firmeza de Consalvi había ido siempre acompañada del minucioso cuidado de no permitir que la Santa Sede se viera comprometida en una determinada política. ¿Era capaz León XII de llevar adelante, por sí solo, ese equilibrio? En el plano interior, se mostró extremadamente riguroso. No solamente con respecto a los bandoleros que infestaban los Estados Pontificios, o contra los concusionarios y traficantes que, creyéndole débil, merodeaban en torno al Vaticano; sino también contra los carbonarios y demás nacionalistas y revolucionarios cuya acción no cesaba de desarrollarse en los dominios de la Iglesia; en la misma Roma, dos jefes de la secta, convictos de haber asesinado a un doble agente, fueron ejecutados, a pesar de la vociferación de todos los liberales que exaltaron la memoria de «aquellos mártires de la tiranía clerical». Sin dejarse impresionar, León XII envió a la Romaña al Cardenal Rivarola, todavía terrible a pesar de sus años, para que reprimiera una inquietante agitación; tras lo cual, una Encíclica condenó solemnemente la francmasonería y todas las sectas.

En sus relaciones con los Estados, León XII se mostró menos riguroso sin duda alguna, menos hábil, y en total, poco feliz; en ese terreno volvía a ser el antiguo Nuncio de tan poco éxito en Alemania, el antiguo delegado de Pío VI que en París, en 1814, no había sabido salvar el Condado Venaisino, y cuyas equivocaciones habían irritado tanto a Consalvi. El comienzo del Pontificado fue señalado incluso por un desgraciado incidente, un tanto ridículo. Impulsado por el «zelante» Severoli, que estaba en relaciones estrechas con los más «ultras» de los «ultras» que rodeaban al conde de Artois, permitió que se le contaran toda clase de calumnias sobre Luis XVIII, que acabaron por exasperarlo, y escribió al Rey de Francia una carta furiosa, para reprocharle «el no proteger suficientemente al clero católico» y el dejar «que subsistiera una legislación ofensiva para la religión», el poner en vigor disposiciones abusivas, como

1. Se aseguró en Roma que el santo obispo Strambi, pasionista y biógrafo de San Pablo de la Cruz, había ofrecido su vida a Dios por la curación del Papa.

2. Cfr., *«La Era de los Grandes Hundimientos».*

3. Mons. de Quélen se dirigió a Roma para el Jubileo, pero ocultó bajo razones de salud («necesidad de un cambio de aires») el motivo de su desplazamiento.

4. Un muchacho de 14 años leyó un saludo al Papa en el instante en que éste entraba en la basílica; el jovencito se llamaba Joaquín Pecci; más tarde, en recuerdo de aquel día, tomaría el nombre de León XIII.

«el equiparar los templos protestantes a las iglesias», permitir «que una muchedumbre de escritores lanzara impunemente sus burlas contra la religión»; para concluir, el Papa invitaba al soberano «a escoger por colaboradores a hombres probados por su talento político y por su piedad». ¡Eso era soñar! El Primer Ministro a quien el Papa sugería separar era el «ultra» Villèle. La respuesta de Luis XVIII fue, evidentemente, bastante agria; decía claramente que «referencias dictadas por un celo imprudente y poco ilustrado habían engañado la piedad del Santo Padre acerca del verdadero estado de las cosas». Turbado, León XII procuró informarse más de cerca; y se dio cuenta de que una vez más la intriga había tratado de manejarle; dio muestras de su disgusto y arrepentimiento yendo a orar por Francia a San Luis de los Franceses. Y el incidente acabó de arruinar a los *zelanti* en su ánimo.

Mas poco después había de producirse otro incidente, en el que el Papa no demostró mayor sentido de la realidad. So pretexto de volver a las antiguas costumbres, el gobierno pontificio se impuso el deber de restablecer el famoso «tributo de la hacanea» que el Reino de Nápoles pagara antaño como vasallaje a la Santa Sede y que, prudentemente, Consalvi había hecho reemplazar por un impuesto sobre las rentas del clero. Por supuesto, Francisco I de Nápoles, por buen católico que fuese, se negó a reconocer la soberanía feudal del Pontífice, y Carlos X de Francia —que fue el más bribón en el asunto—, como jefe de la casa de Borbón, le dio la razón.

Pero no todo fue tan equivocado en la política y diplomacia de León XII. Siguiendo en esto exactamente la trayectoria de Consalvi, continuó la política de los Concordatos: con Hannover, con los pequeños Estados del Rhin, con la Confederación helvética;[1] incluso llegó a obtener del Sultán la existencia de un metropolitano católico. Pero su evidente buena voluntad no fue siempre comprendida y menos aún recompensada. En la misma Francia, las Ordenanzas de 1828 —entre las que se hallaba la condenación de los jesuitas— mostraron hasta qué punto el galicanismo era poderoso en el Reino de San Luis; prudentemente, León XII aconsejó a los obispos que no llevaran demasiado lejos sus protestas, para no animar, contra un gobierno católico, las fuerzas revolucionarias que parecían demasiado dispuestas a ponerse en movimiento. Eso era admisible; pero no lo era tanto el consejo dado a los católicos belgas, entonces perseguidos por el Rey de Holanda, Guillermo I —que sostenía al Obispo jansenista cismático de Deventer—, «de mostrar una actitud pasiva» hasta el momento en que la Santa Sede juzgara oportuno intervenir. La política del orden establecido tiene sus límites... Tanto más que, al mismo tiempo, otros pilares de la política de la Santa Alianza se mostraban bastante poco favorables a la Santa Sede e incluso a la Iglesia católica. En España, León XII había felicitado a Fernando VII por su «victoria» sobre los liberales; esto no impidió que se produjeran «fricciones» a propósito de una designación de Nuncio, de numerosos nombramientos de obispos y, por supuesto, de las rebeldes colonias de América. En Alemania, los Estados que habían firmado los Concordatos, los interpretaban con no poca fantasía, no atendiendo más que a las cláusulas que les eran favorables; numerosas dificultades surgieron por ello a propósito del nombramiento de obispos. En Rusia, los inconvenientes que había hallado Consalvi —y sobre los cuales ya había prevenido a León XII en su memorable entrevista— no cesaron de agravarse. Nicolás I se comportaba cada vez más como un autócrata, trabajando por rusificar a la iglesia uniata rutena y no vacilando en perseguir a los valerosos Padres Basilianos, fieles a Roma, apoyándose en el «clero blanco» o en seculares ambiciosos, como Semiasko, al que el Zar nombró, por su propia autoridad, obispo. Contra todas aquellas malvadas acciones, el pobre Papa Della Genga no se atrevió a levantar la protesta que hubiera podido esperarse, ya que, lo mismo para él que para su predecesor y para todos sus sucesores inmediatos, la Rusia zarista, vencedora de Napoleón, seguía siendo un modelo de orden establecido.

Y sin embargo, sería absolutamente injus-

1. Por entonces se instalaron de nuevo los jesuitas en el Colegio de San Miguel, de Friburgo.

to reducir a un personaje de tipo reaccionario, antiliberal y fiel a la Santa Alianza, a aquel Papa cuya fortaleza consistió tal vez en ser demasiado débil para las difíciles circunstancias en que se encontró. Pueden enumerarse diversos rasgos, que descubren su personalidad. Ni hay que olvidar que, bajo su Pontificado, el joven catolicismo francés entabló la batalla por las nuevas ideas, contra los residuos de la vieja época; y que León XII, que conservaba en su cámara el retrato de La Mennais, nunca le condenó; que en Alemania animó a la Escuela de Munich; que en Inglaterra, como vamos a ver, ayudó a los preparativos de un capital acontecimiento, la emancipación de los católicos; que en la América Latina trabajó por el establecimiento de un Episcopado independiente de España, como Consalvi le había animado a hacer; que, para el desarrollo de las misiones lejanas, su actuación fue preciosa y que la *Propaganda Fide* le fue muy querida. Hechos menos importantes, pero igualmente reveladores, muestran en él algo muy distinto de un «ultra-sectario» y de un limitado conservador: medidas para mejorar la suerte de los judíos residentes en Roma; Bulas para la creación de Institutos de altos estudios. Una frase curiosísima, referida por Chateaubriand, nos lo muestra incluso singularmente cercano a determinadas ideas que entonces pasaban por avanzadas; habiéndole dicho el embajador de Francia: «El mal procede, en sus orígenes, de un menosprecio del clero; en lugar de apoyar las nuevas instituciones, ha dejado escapar no pocas palabras de reconvención, por no decir algo más —cuando al menos pudiera callarse acerca de aquellas instituciones...—. Los impíos han tomado esas palabras y han hecho de ellas un arma. Han gritado que el catolicismo era incompatible con el establecimiento de las libertades públicas, que existía guerra a muerte entre la Carta y los sacerdotes...» El Papa le contestó: «Penetro en vuestras ideas... La religión católica ha prosperado en medio de repúblicas lo mismo que en el seno de las monarquías: y ha hecho progresos inmensos en los Estados Unidos.» Durante el verano de 1828, cierto nombramiento pareció incluso un cambio audaz de política: el del Secretario de Estado, Tomás Bernetti (1779-1852), discípulo de Consalvi, simple subdiácono, cardenal por nombramiento, que estaba dispuesto a decir, a quien quisiera oírle, que la política de reacción y de Santa Alianza tendría por resultado infalible el arruinar el Papado y, en todo caso, hacerle perder sus dominios. ¿Quién sabe lo que hubiera producido esa nueva orientación si, a comienzos de febrero de 1829, la muerte no le hubiera puesto fin, lo mismo que al Pontificado?

Murió el pobre León XII, a quien no faltara buena voluntad, con el penoso sentimiento de haber fracasado. Grande era su impopularidad en Roma, desde que hiciera clausurar las tabernas a las que el bajo pueblo acudía a embriagarse, y obligando a los amantes del vino a no consumirlo más que en la calle. Pasquino le dedicó una sátira feroz: «¡Nos has hecho tres jugadas, oh Santo Padre: aceptar el ser Papa, reinar durante tanto tiempo y morir el día de Carnaval!» Ni los «zelanti», que lo encontraban demasiado blando, ni los liberales, que lo consideraban un tirano, habían aprobado su política. Los Estados no le habían sostenido en su lucha contra las sectas; por el contrario, la impugnaron en nombre de sus pretendidos derechos. En resumen, un Pontificado sin brillo, pero revelador de la difícil situación en que se hallaba la Iglesia; hubiérase precisado, para salir del dilema, un hombre fuerte, audaz, y de puntos de vista geniales. Y no es culpa de Annibale della Genga si no fue ese hombre.

Un éxito católico y liberal: la emancipación de los católicos ingleses

En el instante en que, en febrero de 1829, moría León XII, en Inglaterra estaba a punto de alcanzarse una gran empresa; después de más de siglo y medio de persecuciones, humillaciones y sufrimientos, los católicos iban a lograr la devolución de la casi totalidad de sus derechos. Ya antes de la Revolución francesa se ha-

bía iniciado en los espíritus una evolución en ese sentido —al menos, en el ánimo de los gobernantes— y a favor de la atenuación de las leyes antipapistas. La pequeña grey parecía entonces tan poca cosa, «ni siquiera una secta —dice el Cardenal Newman—, sino unos puñados de individuos, a los que podía considerarse como los restos del Gran Diluvio». Los hombres de Estado ingleses, incrédulos en su mayoría, consideraron que aquellos treinta mil pobres diablos no constituían ya un peligro considerable; y William Pitt, deseoso de lograr la unidad de la nación ante las luchas que sabía próximas, entró en contacto con el «Comité católico» para que, a cambio de un juramento de lealtad a la Corona, los «Romanos» obtuvieran la derogación de las principales medidas de excepción. A pesar de las manifestaciones tumultuosas del pueblo simple y fanático, la *Catholic Relief Act* fue votada en el año 1778. Los católicos tenían en adelante el derecho de ejercer su culto en público sin temer las denuncias; recobraban el derecho de firmar los contratos, de heredar y de adquirir tierras. Era aquél un primer paso hacia la liberación total.

Otro fue dado en 1791, con la *Public Worship Act*. Desde 1787, el Comité católico había proseguido sus negociaciones, a fin de obtener una verdadera igualdad de derechos; negociaciones llevadas con un espíritu de concesiones tan amplio, que los Vicarios apostólicos hubieron de desaprobar ciertas iniciativas. El Gobierno deseaba poner fin a todo conflicto antes de que la guerra con la Francia revolucionaria se manifestara inevitable: por ello había incluso reprimido duramente todos los motines antipapistas. El nuevo texto de 1791 acabó de establecer un régimen de tolerancia: suprimióse el juramento de supremacía, lo mismo que diversas incapacitaciones que pesaban sobre los católicos, como la de inscribirse en la abogacía. A la libertad de culto se señaló la de enseñanza; se normalizaron las relaciones de los Pares católicos con la Corona. En resumen, los católicos se hallaban en adelante en un plano de igualdad con los protestantes «disidentes», es decir, no pertenecientes a la iglesia anglicana; el Parlamento permanecía cerrado para ellos, ni podían enviar a sus hijos a las Universidades; seguían excluidos de las funciones públicas. Más grave era el hecho de que el clero anglicano era el único que podía proceder a los matrimonios o bautizos reconocidos por la ley.

Y las cosas no se detuvieron ahí. La crisis francesa de la Revolución y el Imperio dieron para los destinos del catolicismo en Inglaterra los más felices resultados. Al cerrarse los conventos y colegios que los católicos ingleses poseían en Francia, los convencionales hicieron afluir a las Islas a un gran número de sacerdotes y religiosos, discípulos y estudiantes; de esta manera el famoso colegio de Douai se instaló en Old Hall, en el condado de Herford, con el nombre de St.-Edmund's College. También afluyó, al mismo tiempo, otra corriente católica: la de los sacerdotes emigrados franceses, para los que toda Inglaterra mostró, como ya hemos visto, una magnífica generosidad. La dignidad de sus vidas, su piedad, el espíritu de fraternidad de que dieron testimonio, contribuyeron a disipar no pocas prevenciones contra los papistas; las misiones francesas, establecidas en Londres por el abate Carron,[1] el Padre Grou, Monseñor de la Marche, realizaron excelente trabajo. La firme actitud de los dos Papas sucesivos, Pío VI y Pío VII, frente a la tiranía, acabó de guiar la opinión británica hacia un juicio más equitativo para con Roma: ¿no había sido, acaso, el único el Soberano Pontífice, junto con la católica España, en negarse a entrar en el sistema de bloqueo continental? Durante su estancia en Londres, en 1814, Consalvi supo aprovechar ese argumento. Inmediatamente después de 1815, los católicos, que eran ya casi 150 000, suponían algo en Inglaterra. Por otra parte, el ambiente les era favorable; Shelley se casaría con una católica; Byron enviaría a su hija como pensionista a un convento de Ravena, y Walter Scott apasionaría a sus lectores con los relatos y evocaciones de las páginas de gloria de la cristiandad medieval, esencialmente católica.

Pero el impulso decisivo no procedió de la

1. Cuyo papel cerca del joven La Mennais ya hemos visto.

misma Inglaterra, sino de la vecina isla, que siempre fuera un bastión de la fidelidad católica: Irlanda, el viejo país de San Patricio, cuya heroica resistencia había asombrado a los mismos ingleses y que acababa de avanzar algunos pasos en vísperas de la Revolución francesa. El «despotismo turco» de los británicos, como decía Franklin, había tenido que ceder. En el Parlamento de Dublín, un protestante, Henry Grattan, lograba hacer votar la derogación de ciertas medidas y de las más odiosas leyes de excepción: la que prometía una prima a los delatores de sacerdotes, la tutela protestante sobre los orfelinatos católicos, la devolución de toda la herencia paterna a quien abjurara, la prohibición de poseer tierras. El Virrey, que representaba al Gobierno de Londres, se opuso a la mayoría de las medidas liberales, pero, de hecho, la situación de los católicos cambió mucho. La Jerarquía pudo restablecerse; multiplicáronse los lugares de culto católico; el Trinity College, la gran institución anglicana, se abrió a los católicos.

El contragolpe de ambas revoluciones, la de América y la francesa, se dejó sentir curiosamente en Irlanda. Hostiles a los revolucionarios, y sobre todo a los guillotinadores de sacerdotes, hasta el punto que muchos de ellos se alistaron en el ejército inglés contra los *sans-culottes*, los católicos irlandeses no fueron por ello menos sensibles al poderoso viento de libertad que soplaba entonces sobre el mundo. Nada hicieron —o bien poco— por ayudar a los franceses a desembarcar en su isla; pero aprovecharon las circunstancias para mejorar su suerte. Creció la agitación hasta el punto de volver a las guerrillas (1797-1798) entre *Defenders* y *Peep O'Day Boys* («Compañeros del alba»), entre «verdes» y «anaranjados», entre católicos y protestantes. Un heroico episodio galvanizó las energías: la conquista de Wexford por el Padre Murphy y sus bandas. William Pitt se inquietó: un nuevo frente militar abierto en Irlanda podía ser peligroso. La solución que halló fue proclamar la *unión* total de Irlanda a Inglaterra (1800).

Pero, de golpe, los católicos se convertían en la cuarta parte del Reino Unido de Inglaterra, Escocia e Irlanda. ¿Era posible mantenerles en el estado de humillación en que se hallaban? Eso suponía correr el riesgo de aumentar el peligro que deseaba evitarse. De esa manera, Pitt prometió solemnemente la *emancipación* de los católicos. Pero no pudo obtenerla de Jorge III, el Rey, que juzgó la medida contraria al juramento de fe protestante que había prestado el día de su coronación. El Primer Ministro tuvo entonces el gesto elegante y valeroso de dimitir.

No por ello estaban los irlandeses menos resueltos a hacer valer sus derechos. No se trataba ahora de intentar una insurrección que, en plena guerra, hubiera parecido una traición. Podía ser más eficaz una oposición legal, obstinada, irreductible. Y ese movimiento tuvo su campeón: Daniel O'Connell (1775-1854). Era un coloso de ojos sonrientes y voz cálida que, lo mismo en lengua gaélica que en inglés, galvanizaba a las muchedumbres. La mañana misma en que se conoció en Dublín el «bill» de *unión*, arengó en la Bolsa a una asamblea, haciéndole jurar seguir luchando con él «en tanto durara el deshonor»: tenía entonces veinticinco años. Durante cerca de medio siglo, iba a ser el héroe de la causa irlandesa, identificada por aquel profundo creyente con la de la fe católica. Durante medio siglo viviría con su pueblo, «riendo en sus alegrías, sangrando por sus heridas, clamando sus dolores», llevando la lucha adelante con la audacia de un caudillo y, al mismo tiempo, la habilidad de un abogado —de aquel gran abogado que él era, para vivir—. «Ni príncipe, ni capitán, ni fundador de un imperio —dice de él Lacordaire—: simple ciudadano», había de ganar más batallas que muchos conquistadores ilustres. Toda Irlanda se reconocía en aquel hombre de fuego, erguido sobre el suelo patrio como la encarnación misma de sus heroicos destinos.

Simple fue el principio absoluto de O'Connell: nunca violar las leyes inglesas, no entrar en conflicto abierto, pero no perder una sola ocasión, mediante asambleas, peticiones o protestas, de hacer saber al Gobierno de Londres que Irlanda existía y no estaba en absoluto contenta con su suerte. Amplióse su acción cuando

se puso al frente de la *Asociación católica* fundada por John Keogh, que reunió, bajo la vigilancia de los obispos, a todos los irlandeses resueltos a luchar por su libertad; una modesta cotización de un penique al mes, que los párrocos se encargaban de recoger, dio al movimiento considerables sumas. Dos veces fue disuelta la Asociación por el gobierno, y dos veces la rehízo O'Connell con distinto nombre. El Trono se veía asaltado cada día por peticiones y quejas llegadas de Irlanda. En la verde isla se realizaban grandes reuniones de muchedumbres: el eminente tribuno anunciaba a la masa que muy pronto los católicos serían totalmente libres. Los hombres de Estado ingleses se inquietaron: los *whigs* mostrábanse en conjunto favorables a la causa irlandesa; los *toryes* estaban divididos en dos bandos acerca de la cuestión. En 1827, Canning, *tory*, estuvo a punto de hacer votar la emancipación; pero falleció antes de haber logrado su propósito. Por lo menos, la discusión del proyecto en los Comunes persuadió a O'Connell que había llegado el momento de dar un golpe decisivo.

En 1828, habiendo quedado vacante un puesto de diputado en el condado de Clare, O'Connell se presentó, contra un miembro del gobierno, y resultó elegido. En toda la isla resonó un grito de entusiasmo: «¡Ahora Irlanda es libre!» —exclamó el vencedor al conocer el resultado del escrutinio—. Pero se anticipaba un poco. Incapaz de ser elegido, por católico, fue a reclamar el derecho de sede, ofreciéndose a prestar al Rey el juramento de fidelidad. La Cámara de los Comunes se lo negó, pero sólo por 190 votos contra 116, lo que suponía un éxito. La agitación crecía en Irlanda, donde las manifestaciones tomaban un tono cada vez más violento de lo que el mismo O'Connell hubiera deseado. Por otra parte, los católicos de Inglaterra, conducidos por el Vicario Apostólico Monseñor John Milner, tomaban parte en el juego. En la atmósfera de aquel año, 1829, en la que tantas señales anunciaban la proximidad de una explosión de libertad, ¿podía la liberal Inglaterra aferrarse a las viejas posiciones y correr el riesgo de ver estallar en su propio seno una guerra civil?

Fue Wellington, el vencedor de Waterloo, quien tomó sobre sí la responsabilidad de la operación, ayudado por su ministro del Interior, Robert Peel. En tres sucesivas etapas fueron abolidas las medidas legislativas que prohibían a los católicos la plenitud de sus derechos. En marzo de 1829, los Comunes, y en abril los Lores, votaron —con grandes mayorías— la emancipación de los católicos. En adelante, podían llegar a todos los empleos públicos, civiles y militares, salvo la realeza, la cancillería y el cargo de Virrey en Irlanda. El acta de *emancipación* era válida para todo el Imperio británico: en veinte países, los católicos volvían a ser hombres libres.

Sin embargo, no todos los problemas que se les planteaban quedaban resueltos. En Irlanda, pasando por un plano ante todo político, la acción de O'Connell iba a orientarse hacia la independencia y la ruptura de la *unión*. En Inglaterra habían caído las cadenas de los católicos, «pero —escribe el Cardenal Wiseman— no habían desaparecido ni el calambre ni la inflamación producidos por aquéllas»: objeto del *Movimiento de Oxford* sería reanimar aquella iglesia anquilosada y restituirle su grandeza.

En Roma, el anuncio del «Bill» de *emancipación* fue acogido con gran júbilo. Casi coincidió con la elección del nuevo Papa, Pío VIII (31 de marzo de 1829); y el solemnísimo *Tedéum* que se cantó en tal ocasión parecía prolongar los que acababan de entonar por el advenimiento glorioso del Pontífice. Todos los establecimientos británicos de la Ciudad Eterna fueron iluminados; y el Vaticano, que tan de cerca había seguido el asunto, se alegró del voto como de una victoria. Victoria de los católicos, desde luego; victoria lograda por su energía y valor. Pero, bien considerada, también era victoria de las ideas liberales y nacionalistas que entonces hervían en las conciencias y que, en tantos aspectos, parecían oponerse a la Iglesia, a sus tradiciones y a su poder. ¿No tenía razón Lacordaire al ver en la emancipación de los católicos ingleses «una preparación para los siglos futuros, de la liberación de los pueblos cristianos oprimidos por la férrea mano del despotismo»? Una vez más, quedaba formulado el

dilema ante el que se hallaba situada la Iglesia: los acontecimientos no tardarían en hacerle sentir de forma dramática la ambigüedad de sus posiciones.[1]

Pío VIII y la explosión de 1830

Cuando los cardenales se reunieron en conclave, trece días después de la muerte de León XII, el 23 de febrero de 1829, los embajadores de las grandes Potencias acudieron —según la costumbre entonces admitida aún— para dirigirles bellos discursos, llenos de cumplidos y de buenos deseos, tras la cerrada puerta y hablando a través de un orificio por el que —en frase iránica de Stendhal— «no hubiera pasado un huevo». El representante de España, el Conde de Labrador, expresó el deseo de que fuera elegido Pontífice un hombre que supiera «oponer un dique indestructible a las malas doctrinas que, bajo el falso nombre de ideas generosas, destruían en sus mismas bases los tronos de Europa, para precipitar con ellos a las naciones en la ignominia y la sangre». Mas el embajador de Francia —aunque representara al muy legitimista Carlos X— habló en un estilo bien distinto: sin duda alguna, el sentimiento de sus méritos personales le dejaba amplia libertad, puesto que se llamaba vizconde de Chateaubriand. «El Cristianismo —decía— que renovó la faz del mundo, ha visto después cómo se transformaban aquellas sociedades a las que él diera vida. En el instante en que hablo, el género humano ha llegado a una de esas épocas características de su vida.» Y el autor de *El Genio del Cristianismo*, en nombre de Francia, pedía la elección de un «jefe que, poderoso por la doctrina y la autoridad del pasado, no conociera menos las necesidades del presente y del porvenir». Era imposible formular mejor de lo que lo habían hecho los diplomáticos la elección con la que evidentemente se enfrentaba el Papado.

1. Cfr., más adelante, vol. XI.

El hombre que, después de treinta y cinco días de inciertas votaciones, resultó proclamado desde lo alto del balcón del Quirinal, ¿sería capaz de llevar a cabo cuánto se esperaba de él? «Su aspecto físico —dice con moderación el Cardenal Wiseman— no era tan agradable, a primera vista, como el de sus predecesores.» Los rasgos toscos, las mejillas fofas, delataban en aquel hombre de sesenta y ocho años a un valetudinario; sufría en la nuca una erupción crónica que le obligaba a tener la cabeza inclinada y torcida a un lado..., ¡lo que había de divertir bastante a *Pasquino*! [1]

Pero el nuevo Papa era un hombre agudo, de espíritu distinguido, excelente canonista y buen administrador; había realizado una honrosísima carrera al frente de los obispados de Montalto, Cesena y, por último, en el suburbano de Frascati. A pesar de su timidez, había demostrado gran firmeza bajo el Imperio y Pío VII le mostró gratitud; e incluso, el gran Pontífice tuvo la curiosa ocurrencia de tratar al Obispo de «Vuestra Santidad» —especie de broma que resultó profética—; así, una vez elegido, el Cardenal Castiglioni tomó el nombre de Pío VIII.

La situación suscitaba preocupaciones en todas partes: apenas había lugar en el universo católico donde no se plantearan graves problemas. En Francia había que enfrentarse con una doble ofensiva: la de los galicanos, que acababan de alcanzar una considerable victoria con las Ordenanzas de 1828; y la de los liberales, cada vez más activos y, sobre todo, desde la «Ley del sacrilegio», más hostiles al clero; además, estaban La Mennais y los suyos, los inquietantes «liberales católicos», que reclamaban imperiosamente una respuesta... En Bélgica, la oposición de los católicos a la dominación holandesa hacía prever una próxima ruptura; ¿pero, podía Roma aprobar sin reser-

1. El autor alude con frecuencia al célebre «Pasquino» romano: resto de una antigua estatua en la que tradicionalmente se fijaban las llamadas «pasquinadas», escritos de carácter burlesco, irónico, de crítica política, social, etc. Toda Roma comentaba y reía con las ocurrencias de los anónimos burlones de «Pasquino». *(Nota del Traductor.)*

vas la alianza —cada vez más estrecha— entre sus fieles y los liberales, todos ellos revolucionarios, ateos y francmasones? De modo análogo se presentaban las cosas en Polonia, en Grecia e incluso en Armenia: ¿había que sostener a los cristianos contra sus opresores aun aceptando el pactar con las fuerzas de la subversión? En Italia, la situación parecía más clara en cierto sentido, pero no menos inquietante: el «carbonarismo» hacía progresos en todas partes y no ocultaba su hostilidad a la Iglesia. En España, numerosos indicios delataban que el régimen legitimista-clerical estaba en franca decadencia y que, en la primera ocasión, las fuerzas revolucionarias entrarían de nuevo en acción. En Alemania reaparecía la corriente josefista, más fuerte que nunca, lo mismo en los Estados católicos del Oeste renano que en la Prusia luterana, sin que el Episcopado, débil y timorato o poco fiel, pareciera capaz de resistir a las iniciativas de los Gobiernos. Incluso en América existían serias dificultades: en la del Sur, la cuestión de nombramientos episcopales no estaba aún arreglada; en la del Norte, el progreso católico y la llegada masiva de emigrantes irlandeses, todos «romanos», suscitaban reacciones de los protestantes... Hubiera sido necesario un gran Papa para contestar a tantos angustiosos interrogantes. Pero Pío VIII no era más que un santo hombre, enfermo, que lloraba demasiado y con mucha frecuencia.

Lo que no quiere decir que le faltara el buen juicio y las más lúcidas intenciones. Poco después de su elección, la Encíclica que publicó acerca de los peligros del momento, los progresos de la indiferencia y las amenazas de las sociedades secretas, volviendo en términos generales al estilo de sus antecesores, demostró que se daba perfecta cuenta de los peligros de la situación. La elección de cardenales que hizo parece indicar incluso un deseo de rejuvenecer el Sacro Colegio.[1] El rescripto de noviembre de 1829, en el que se recomendaba a los fieles de todo el mundo la *Obra de Propagación de la Fe*,[1] probó que aquel enfermo, cautivo en sus estancias vaticanas, poseía el sentido de la Universalidad de la Iglesia y de la necesidad que se le imponía de participar en el gran movimiento de expansión occidental que por entonces se producía.

E incluso llegó, en repetidas ocasiones, a dar muestras de energía. Por ejemplo, en Roma, descubierta una conjuración carbonaria, fueron arrestados y juzgados 26 conspiradores, entre ellos el Gran Maestre de la Venta, Picilli, que fue condenado a muerte e indultado en el último instante, mientras sus protectores más altos, sobre todo algunos «napoleónidas» como Carolina y los hijos de la Reina Hortensia,[2] abandonaban la ciudad. Tampoco en Alemania se mostró Pío VIII más blando. Cuando los Estados renanos, so pretexto de organizar las cinco diócesis recientemente establecidas, publicaron los *Treinta y nueve Artículos de Francfort*, que tanto tenían del galicanismo a lo Luis XIV y de los napoleónicos Artículos orgánicos, el Papa protestó por dos veces y en términos de raro vigor. Después, cuando en Prusia se planteó la cuestión de los matrimonios mixtos, pretendiendo el Rey luterano aplicar en todas partes, incluso en sus Estados católicos renanos, una orden que obligaba a los niños nacidos de tales matrimonios a ser protestantes: Pío VIII, cortando en seco ciertas maniobras de ambiciosos obispos, lanzó el Breve *Litteris*, de 27 de marzo de 1830, que obligaba a los sacerdotes, antes de la celebración de cualquier matrimonio, a exigir a los esposos un juramento diametralmente opuesto al que quería la ley prusiana.

Desgraciadamente, firme para defender los derechos del Papado, atento a las dificultades del momento, Pío VIII no tuvo ni la audacia ni la fuerza de definir una política de la Iglesia frente al dilema que se le proponía. Sobre los puntos más decisivos, pareciéronle el mejor re-

1. El Cardenal de Rohan-Chabot, Arzobispo de Besançon, tenía cuarenta años cuando recibió la púrpura.

1. Cfr., más adelante, vol XI.

2. Entre ellos, Luis Napoleón, futuro Napoleón III.

medio el silencio y la contemporización: en todo caso, era el más cómodo. De ahí que La Mennais no recibiera respuesta alguna. Y que los católicos belgas fueran invitados a moderar sus ardores combativos para no correr el riesgo de caer bajo la tutela liberal. Y que en Francia, los obispos que habían protestado contra las órdenes de 1828 escucharan la repetición de cuanto ya León XII les había dicho, es decir, que debían evitar cualquier problema a su Rey... Aquella prudencia de cortos alcances apenas podía tener porvenir. Y el honesto y bonachón Pío VIII se halló de pronto ante un Occidente en el que todo estaba a punto de estallar.

Una vez más, Francia dio el ejemplo. Mala era allí la situación desde las famosas órdenes de 1828. Atacado desde la derecha por los católicos antigalicanos, y desde la izquierda por los liberales, que reclamaban la depuración de la administración de todos los elementos colocados por Villèle, el ministerio Martignac fue depuesto en agosto de 1829 y sustituido por el del príncipe de Polignac, «ultramontano» tan resuelto como limitado. El brillante éxito de la campaña de Argelia —que los católicos celebraron como una Cruzada— persuadiría a Carlos X y a su ministro que les era posible gobernar contra la Carta constitucional, contra la oposición y la opinión, con sólo apoyarse en el ejército.[1] La mayoría —221 diputados— dirigieron al Rey un documento en el que le ponían en guardia; pero la Cámara fue disuelta. A pesar de una campaña oficial desvergonzada, los «221» se convirtieron en «274». Polignac no vio otra salida que la del golpe de Estado, e invocando el artículo 14 de la Carta, que le autorizaba a hacer «los ajustes necesarios para seguridad del Estado», hizo que el Rey firmara cuatro órdenes que suspendían la libertad de prensa, disolvían la nueva Cámara —¡aún no reunida!—, modificaban la ley electoral, a fin de excluir del derecho de voto a la burguesía liberal, y fijaban la fecha de las nuevas elecciones. Aquello fue la Revolución. Durante cuatro días, el 26, 27, 28 y 29 de julio de 1830, la insurrección fue dueña de París; el ejército, mandado por Marmont, se mostró incapaz de reaccionar eficazmente. Carlos X huyó a Inglaterra sin haber obtenido que su nieto, el duque de Burdeos, fuera reconocido en su lugar. Y la burguesía, la de Thiers y Guizot, se aprovechó de la revuelta popular, llevó al trono al hijo de Felipe-Igualdad, primo de Carlos X y duque de Orleáns, que se convirtió en «Rey de los franceses».[1]

No fue única la explosión francesa: muy pronto la siguieron otras. Mejor dicho, pareció que el fuego, escondido en tantos lugares de Europa, no esperaba más que aquella señal para arder. Del rescoldo parisiense había surgido el grito de libertad contra un régimen demasiado autoritario y torcido: pero todos los patriotas que tenían que soportar alguna tiranía extranjera, todos los nacionalistas que aspiraban a lograr la unidad de sus pueblos, escucharon aquel grito y algunos respondieron a él.

En Bélgica, católicos y liberales se habían aliado formalmente contra los holandeses en la primavera de 1829, para resistir a medidas que hubieran «holandizado» la educación de sus hijos. Desde entonces, la temperatura no había

1. Fue entonces cuando La Mennais escribió la frase destinada a hacerse célebre: «Si el Poder no se asienta más que sobre las bayonetas, ellas se encargarán de empalarlo.»

1. ¿Fue obra de la francmasonería la Revolución de 1830? Así se ha dicho muchas veces. El hecho cierto es que, como dice Dumesnil de Gramont, «si las logias no prepararon la caída del régimen en el misterio de sus maquinaciones, al menos colaboraron con todo su empeño y mediante la actividad belicosa de los "hermanos" a la explosión de cólera que hundió el trono de los Borbones». En la primera fila de aquellos belicosos, hay que colocar al general La Fayette, entonces ya en sus 72 años, pero siempre «en perpetua gestación de ideas turbulentas» y que hizo, en 1829, una verdadera «visita a las logias». Por otra parte, el carbonarismo francés mantenía los más estrechos lazos con la masonería. Hay muchos motivos para pensar que la explosión de cólera anticlerical de 1830 —aunque encontró numerosos elementos favorables en la opinión pública— fue perfectamente orquestada y conducida...

cesado de subir. El 25 de agosto de 1830 bastó la presencia de algunos «caudillos» para lanzar a la muchedumbre contra los ocupantes, su ministro y sus amigos. Una contraofensiva militar fracasó ante la valerosa resistencia de los ciudadanos de Bruselas. En vano pidió el Rey Guillermo a las grandes Potencias, encargadas de garantizar el orden, que le ayudaran a restablecerlo en sus dominios; ya no tenían afición ni fuerzas para hacerlo. La independencia de Bélgica fue así proclamada y muy pronto reconocida por toda Europa.

En Polonia, los católicos patriotas habíanse asociado también a los liberales, incluso a los francmasones de Dombrowski, para luchar contra el opresor ruso. Todo el verano de 1830 fue un sucederse de agitaciones y de disturbios esporádicos, especialmente en el ejército y en la juventud de las escuelas. Después, cuando, en noviembre, corrió el rumor de que el Zar Nicolás quería enviar regimientos polacos a Bélgica para restaurar la dominación holandesa, y reemplazarlos en Varsovia por cosacos, los oficiales de la Escuela militar se sublevaron (29 de noviembre) arrastrando consigo a las tropas. En todas partes fue enarbolada el Aguila blanca y, bajo la dirección de Chlopiski, comenzó una guerra de liberación, de carácter épico, que los liberales de todos los países iban a seguir con pasión.

Parecía que el movimiento fuera irresistible. En Irlanda, O'Connell y su Asociación Católica, ya disuelta, ya restaurada, lanzaban la campaña del «llamamiento de Unión» y, para obligar a los ingleses a ceder, organizaban una hábil campaña de «boicot» de sus productos y de acción sobre el crédito de los bancos. En Italia, los carbonarios se agitaban por doquier, lo mismo en Nápoles, donde la policía era desbordada, que en los Estados Pontificios, donde hubo manifestaciones en diversos lugares, durante todo el verano; por entonces tuvo lugar en Roma el proceso de la Alta Venta. En España, el viejo Fernando VII, rodeado de su «camarilla», apenas podía impedir los progresos del partido liberal, algunos de cuyos jefes arrestaba inútilmente. Todo crepitaba sensiblemente en lo que había sido el sistema autoritario y legitimista, la Europa de la Santa Alianza, el mundo de la Restauración. El mismo Metternich parecía no creer ya en su propia obra y se dejaba llevar a reflexiones de profundo desengaño.

En Roma, las noticias de todos aquellos acontecimientos fueron acogidas con pesimismo. De cualquier parte que se las considerara, aparecían bastante inquietantes. No se sabía si era necesario preocuparse ante todo de ver a los católicos dar la mano a los revolucionarios, corriendo el riesgo de ser arrastrados muy lejos por ellos, o de ver a la Iglesia enfrentada con la violencia de sus enemigos desenfrenados. Sobre todo parecía inquietante la situación en Francia: la Revolución de julio parecía hecha tanto contra la Iglesia y la Religión como contra el régimen; en París y en las provincias se habían desarrollado escenas de terrible violencia; muchos edificios religiosos fueron saqueados. Allí estaba, sin duda alguna, el resultado de quince años de alianza demasiado estrecha entre el Altar y el Trono; aquello era también una advertencia... ¿Pero la escucharía la Iglesia?

Pío VIII no tuvo tiempo de ver cómo se desarrollaban todos los acontecimientos trágicos de 1830; pero conoció lo suficiente para que sus últimos días fueran ensombrecidos por los peores temores.[1] Y sin embargo, antes de morir (el 30 de noviembre) tomó una decisión de capital importancia, que demostraba que no se habían perdido las lecciones de Consalvi, y que

1. Hubo, sin embargo, una insurrección que mereció la aprobación de Pío VIII: la de los armenios católicos contra los turcos. Reprimidos duramente por la Sublime Puerta, los movimientos revolucionarios hubieran tenido indudablemente una trayectoria trágica si el Embajador de Francia no hubiera podido salvar a los armenios, interviniendo personalmente. Pío VIII obtuvo entonces que fueran liberados de la tutela del Patriarca cismático, del que hasta entonces dependían, y que se estableciera en Constantinopla una metrópoli primada católica (Bula *Quam jamdiu*, del 6 de julio de 1830). De hecho, la situación se estropeó después y el Sultán se las arregló para que un jefe civil controlara al Arzobispo y al que decoró con el título de Patriarca.

el sano realismo de que el Papado podía gloriarse en su política no era una palabra vana. A pesar de las protestas de los legitimistas franceses que huían de Francia, a pesar de las indicaciones de su Nuncio en París, Monseñor Lambruschini, Pío VIII reconoció inmediatamente al nuevo régimen, hizo advertir al Gobierno francés que él deseaba conservar las relaciones mantenidas con Carlos X, reprochó públicamente a los obispos que «abandonaban sus rebaños» para buscar un refugio, y recomendó al clero francés que prestara juramento de fidelidad al nuevo monarca. Más aún: dio oficialmente a Luis-Felipe el título de «Rey Cristianísimo». Tales medidas tenían evidentemente un profundo sentido; significaban que la Iglesia quería entrar en los caminos de la independencia con respecto a los regímenes políticos y que había aprendido la lección de los hechos.

La muerte no permitió sacar los frutos de aquella sabia política de Pío VIII. Pero, al menos, aquella decisión mostraba suficientemente cuán injustas fueron las «pasquinadas» que saludaron la muerte del Papa Castiglioni: *Nacque, pianse, morì* [1] —se repetía en toda Roma—. No: Pío VIII había hecho algo más que nacer, llorar y después morir. Había sido sólo demasiado débil, física y moralmente, para enfrentarse con la Esfinge de la Historia en una hora en que proponía a los hombres terribles problemas.

En todo caso, con él se volvía una página de la Historia; acababa de cerrarse un capítulo. La tentativa llevada a cabo desde 1815 para anular toda la Revolución y tornar al pasado, había fracasado evidentemente. Sin embargo, había que alcanzar verdadera conciencia de los nuevos destinos con los que el mundo, y la Iglesia, habrían de enfrentarse. ¿Preveía semejante fracaso el autor de las *Veladas de San Petersburgo*, el profético José de Maistre, cuando escribía esta profunda frase: «Una contrarrevolución no debe ser una revolución en sentido contrario, sino lo contrario de una revolución»?

1. El sencillo pueblo romano tuvo, sin embargo, una razón para conservar gratitud para con Pío VIII: había hecho levantar las rejas de los despachos de bebidas. ¡De donde procedió esta «pasquinada!»: «*Giunto Pio / innanzi a Dio, / Gli domandò: cosa hai fatto? / Gli rispose: Niente affato / Dissero gli angeletti: / Levo li cancelletti!*» («Cuando compareció Pío ante Dios, le preguntó: ¿Qué has hecho? Y él contestó: Nada. Pero los ángeles dijeron: «Ha quitado las rejas de las tabernas.»

IV. FRENTE A NUEVOS DESTINOS (DE 1830 A 1846)

Una elección pontificia en tiempos de Revolución

Reunidos en conclave, en el Quirinal, los cuarenta y cinco cardenales deliberaban. De repente, resonó una violenta explosión. ¿De qué se trataba? ¿Era la señal de la Revolución? ¿El comienzo de un bombardeo del palacio pontificio por los carbonarios? Todos los prelados estaban intimidados, hasta el punto que uno de ellos, Monseñor de Rohan-Chabot, hubo de guardar cama. Se inquirió el caso y se supo que había estallado un barril de pólvora, apoyado en la puerta de coches de Monte Cavallo por un enojoso bromista que debía encontrar demasiado prolongada la elección.[1] Pero hay que confesar que, en aquel enero de 1831, todos los temores estaban más que justificados.

La sacudida dada al frágil edificio del orden establecido por las «Jornadas de julio» parisienses, no había terminado de hacer sentir sus efectos. Inmediatamente después de la muerte de Pío VIII, en el mismo momento en que se celebraban sus «novenarios» —los nueve servicios fúnebres por el difunto Pontífice—, estallaban disturbios en las Marcas y en la Romaña. En Roma algunos facciosos fueron arrestados cuando se disponían a adueñarse del Castel Sant'Angelo; se les había encerrado, mientras que, una vez más complicados en la aventura, los dos jóvenes napoleónidas, Carlos y Luis, hijos del antiguo Rey de Holanda, eran conducidos de nuevo a la frontera, bajo una buena guardia de *carabinieri.* En tales condiciones de seguridad relativa se había reunido el conclave el 13 de diciembre. ¿Cómo no iban a estar ansiosos los cardenales?

¿Y cómo no iba a influir también en sus decisiones el pesado ambiente de borrasca? En el ritual discurso que fue a dirigir a los reunidos del Sacro Colegio el Embajador de Francia, marqués de Latour-Maubourg, declaró que su señor, el Rey Luis-Felipe, esperaba del nuevo Pontífice «el amor por la justicia y la independencia de las provincias a cuyo gobierno sería llamado». Pocas posibilidades había de que semejante voto fuera escuchado y de que un Papa liberal ciñera la tiara. El clan de los «zelanti», guiado por el Cardenal Albani, era evidentemente el más fuerte. Si el conclave duró mucho —cincuenta días...— fue únicamente porque se opusieron dos candidatos del mismo matiz, los cardenales Pacca y Giustiniani. Pero cuando el primero fue definitivamente considerado demasiado viejo y el segundo quedó también excluido por la «exclusiva» lanzada contra él por España,[1] no fue muy difícil ponerse de acuerdo en un tercero, en quien nadie había pensado antes, pero que ofrecía toda clase de garantías. Era el Cardenal Mauro Cappellari. Tratábase de un camaldulense —el «hermano blanco» lo llamaban los *porporati* del conclave—, un monje austero y piadoso, poco brillante. Entonces ostentaba el título de Secretario de la Propagación. Resultó elegido en el centésimo escrutinio. Y en recuerdo del convento de San Gregorio, en el Celio, cuyo abad fuera, y del santo que allí viviera otrora,[2] tomó el nombre de Gregorio XVI. Pero, frente a una situación bastante más grave que la del siglo VI, ¿sería otro Gregorio el Grande?

Apenas elegido, el nuevo Papa se encontró ante un mundo lleno de dificultades. Fue solemnemente proclamado el 2 de febrero. El día 6 tuvo lugar su coronación en San Pedro con un fausto poco habitual, porque la ceremonia se complicó con otra, la de la consagración episcopal del nuevo Pontífice, hasta entonces sólo abad benedictino. La misma tarde de aquel día llegaban correos a Roma portadores de inquietantes nuevas. En Módena, dos días antes, el Gran Duque había esquivado a duras penas una insurrección, haciendo arrestar a Ciro Me-

1. Algunos días después, los «fachini» que, encerrados con los cardenales, les servían en el interior del conclave, les dirigieron un ultimátum en el que exigían una elección para antes del 12 de febrero.

1. Siendo Nuncio en Madrid, se puso de parte de los carlistas con demasiada vehemencia. (Cfr. el párrafo «Ante las vicisitudes de los Estados», en este mismo capítulo, más adelante.)

2. Quizá también en memoria de Gregorio XV, fundador de la *Congregación de la Propagación de la Fe.*

notti, su íntimo amigo, que había sido el instigador; pero no había podido evitar la instauración de una «Comisión política», cuyo primer cuidado había sido enarbolar la bandera tricolor con la divisa «Libertad». Al día siguiente, como reguero de pólvora, el movimiento ganaba las Marcas, las Legaciones, la Umbría, es decir, las cuatro quintas partes de las tierras pontificias. En todas partes las tropas se pronunciaban o pasaban al enemigo; en todas partes era arriada la bandera blanca y amarilla. En Bolonia, el Obispo-Gobernador se veía obligado a libertar a los carbonarios y liberales y constituir un gobierno provisional. En Ancona pasaba lo mismo y los insurrectos hablaban de marchar sobre Roma.[1]

Y aquello no era todo. La misma tarde fue remitido al Pontífice un mensaje, procedente del príncipe Gagarine, ministro del Zar, que protestaba contra el papel representado por los católicos en la revuelta de Polonia, recordaba que Rusia había sido siempre la protectora de los derechos de la Santa Sede y pedía, de modo imperativo, que se invitara al clero polaco a «no salirse de sus atribuciones espirituales».

Acudiendo a lo más urgente, Gregorio XVI trató primero de apaciguar los disturbios de Italia, en tanto respondía a Gagarine en los términos que veremos.[2] Creyó que medidas de clemencia y disminuciones de impuestos arreglarían las cosas. Pero nada se logró. Los «Mártires de la Libertad», apenas salidos de la prisión, iban a engrosar las filas de la revuelta. ¿Alcanzaría más éxito el empleo de la fuerza? Entre los bienpensantes de los territorios que permanecían fieles se reunió una guardia cívica, a cuyo frente fue puesto un cardenal encargado de restablecer el orden en Ancona. Pero aquel teólogo, improvisado jefe militar, fue sorprendido por los rebeldes, que lo llevaron cautivo.

El primer mes del reinado del nuevo Papa no había acabado aún y ya todo parecía ir de mal en peor. En Bolonia un «Congreso Nacional» celebraba sus reuniones, en las que patriotas y liberales reclamaban el término del *«buon governo»* de los sacerdotes y la creación de un nuevo Estado que englobara todas las provincias pontificias. De París llegaban siniestras noticias: el 14 de febrero, tras un incidente sin gravedad,[1] la muchedumbre había irrumpido en la iglesia de Saint-Germain-l'Auxerrois y en la casa parroquial, saqueándolas; después había llegado el turno al arzobispado. Y el prefecto de policía, en lugar de contener a los amotinados, les daba razón y arrestaba al arzobispo y al párroco de Saint-Germain, sobre los que no pesaba responsabilidad alguna. Aunque menos violentas, las noticias de Bruselas no parecían más satisfactorias: la Constitución, votada el 17 de febrero, confirmaba el triunfo de los revolucionarios, católicos y liberales unidos, precisamente cuando el nuevo Papa, siendo Prefecto de la Propagación y Cardenal Mauro Cappellari, había hecho lo posible por mantener el buen acuerdo con Holanda...

¡Dramático comienzo de Pontificado, pero cuán significativo! Con el advenimiento de Gregorio XVI se abría, en medio del tumulto de gritos y de armas, un nuevo período de la Historia. Concluida la tentativa de la Restauración y de la Santa Alianza, la Iglesia había de enfrentarse con situaciones completamente nuevas. Según la profética frase de Napoleón, la Revolución seguía su curso.

Un período de ebullición

El período que se abre en 1830 es uno de los más confusos de todo el siglo XIX. No es

1. Sin embargo, en Umbría fue pronto restablecida la situación por el Arzobispo de Spoleto que, con sólo su prestigio, logró persuadir a los revolucionarios no solamente que depusieran las armas, sino que también las entregaran. Aquel Arzobispo no era otro que Mons. Mastai-Ferretti, futuro Pío IX.

2. Cfr., más adelante, en este mismo capítulo.

1. Habiendo sido celebrado un funeral por el duque de Berry, un legitimista tuvo la desdichada idea de colocar en el catafalco un retrato del difunto. La prensa liberal clamó escandalizada.

Fontainebleau, 1813: el último «asalto» contra el Papa ha dado resultado. Napoleón va por delante del Pontífice (dibujo de Monnet, grabado de David). Sección de Estampas. Bibliothèque Nationale.



aquel al que suele darse más importancia; ¿es que lo cubre del todo la grisalla burguesa de la Monarquía de Luis-Felipe? Ningún acontecimiento decisivo se produce antes de que estalle, en 1848, la nueva tempestad que sacudirá a Europa. ¡Y, sin embargo, qué extraordinaria efervescencia! ¡Qué agitación profunda, qué fermentaciones! La sociedad occidental lleva a cabo, visiblemente, un cambio. La Mennais lo observaba: «Hay un movimiento de cosas que, de época en época, impulsa a los pueblos hacia nuevos destinos, a una nueva organización social; y ese movimiento es irresistible, porque está producido por una multitud de causas unidas entre sí y sobre las cuales nada puede el hombre.» Entonces precisamente el «movimiento irresistible» comienza a producir sus efectos. Nuevos destinos se preparan para Occidente.

Por doquier reina la inestabilidad política. Incluso en Francia, donde el tranquilizador paraguas del Rey burgués no permite hacerse ilusiones. En numerosos países prodúcense levantamientos: en España, como en los Balcanes; en Portugal, lo mismo que en Polonia. Los fundamentos diplomáticos que, en 1815, parecían dados definitivamente a Europa, se hunden en todas partes. Los alemanes descubren decididamente que constituyen una unidad. A Italia le exaspera ser una «capa de Arlequín», en parte poseída por una potencia extranjera. Incluso la tranquila Suiza atraviesa una crisis que va a enfrentar a unos cantones con otros en sangrientos combates.

Y no es sólo la organización política la que aparece puesta en tela de juicio: también las bases sociales cambian. La máquina, aparecida en vísperas de la Revolución francesa, ve consagrado su triunfo en casi medio siglo: en adelante estará en todas partes, en las minas, en los talleres, y muy pronto en los medios de comunicación. Con ella se desarrolla el capitalismo, indispensable al nacimiento de la gran industria, de la que saca inmensos beneficios... Los hacinamientos humanos, cada vez más enormes, que determina, trastornan las relaciones entre patronos y asalariados. Surge entonces una clase nueva, desconocida en el Antiguo Régimen, en el que no se hallaba tan concentrada: el proletariado.

Detrás de estos acontecimientos políticos y sociales prosíguense otros debates que, a su vez, reaccionan sobre ellos. La aventura del espíritu no ha avanzado con tanto ardor desde el Renacimiento. Es la hora del triunfo del Romanticismo, que no pretende solamente trastornar la prosodia y el diccionario, sino proponer un estilo de vida. Multiplícanse las teorías que quieren reorganizar la sociedad y dar al porvenir nuevas bases. ¿Cuáles serán? ¿Quién las establecerá? ¿El parlamentarismo burgués, sólidamente pertrechado de dinero, como se le concibe en Francia e Inglaterra? ¿El Cristianismo integral como lo proclaman, después de Maistre y Bonald, un Chateaubriand, un La Mennais o, en España, un Balmes y un Donoso Cortés? Doctrinarios audaces aseguran que el porvenir pertenece al socialismo, sin que se sepa bien aún qué contiene semejante término. Los «utopistas», a la manera de Saint-Simon o Fourier, sueñan con rehacer el mundo a la medida de sus planes lógicos, terriblemente abstractos. Pero en una buhardilla londinense un alemán exiliado llamado Karl Marx redacta el *Manifiesto del Partido Comunista*, prepara *El capital*, que ya no será un sueño, sino un tratado científico, y lanza a sus amigos la frase decisiva: «No se trata de cimentar al mundo, sino de transformarlo.» [1]

La confusión, que es inmensa, se traduce en el vocabulario. El término «liberal», del que ya hemos visto cuánto equívoco contenía en el período anterior, se hace cada vez menos claro, en el instante mismo en que la Historia consagra los primeros triunfos del liberalismo. ¿Qué hay de común entre todos esos hombres que se amparan en los derechos de libertad: La Mennais, Guizot, Lamartine, Mazzini, O'Connell y el Arzobispo zu Droste-Vischering? El liberalismo es, sobre todo, político en Francia y Bélgica, y es, sobre todo, nacional en Italia, Alemania y Polonia; es dogmático en Inglaterra, lo

1. Acerca del problema social y de los orígenes del socialismo. Cfr., más adelante vol. XI.

que lleva a Newman a ponerse violentamente —algunos opinan que por error— frente al «liberal» O'Connell; o en España, de donde surgen los furores de Donoso Cortés contra él. Y he aquí algo que es más sorprendente todavía: el capitalismo se apoya doctrinalmente, en el sistema de «dejad hacer, dejad pasar», en cuyo teórico se convierte Adam Smith. ¿Y cómo se llama ese sistema económico que sirve de tal manera de parangón al orden establecido? ¡Liberalismo!

En medio de tal confusión sólo hay una idea clara, la formulada por Napoleón: es la Revolución francesa que sigue su curso. Ahora nadie puede dudarlo, y tras el fracaso de la tentativa de Restauración, seguirá hasta el fin. Es la Revolución la que coloca a Occidente ante sus nuevos destinos. De ella fluyen tres corrientes o, si se quiere, tres formas de revoluciones, mezcladas entre sí. Los «principios del 89» llevan ante todo a la revolución liberal: en nombre de los derechos que le han sido reconocidos, el hombre, convertido en ciudadano, se apresta a rechazar todas las tiranías que se le pretenda imponer: exige participar en el gobierno del Estado, verse protegido contra la arbitrariedad, ser —o creerlo ser— dueño de su propio destino.

Los mismos principios eran igualmente válidos para las naciones que para los individuos, suscitando otra revolución, la nacional: los pueblos reclaman el derecho de disponer de sí mismos, de no ser en adelante divididos y repartidos entre dueños que ellos no han escogido. Heredero de la Revolución en éste como en otros puntos, Napoleón ha mostrado esa vía de la unidad e independencia nacionales a los alemanes y los italianos, que ya no la olvidan.

Por último, y más profundamente, aunque quizá menos visiblemente, los principios de 1789 conducen a una tercera clase de consecuencias: las palabras «libertad, igualdad, fraternidad» —a menos que sean fórmulas vacías— deben traer consigo una reordenación de las relaciones entre las clases sociales, tanto más necesaria cuanto que la aparición de la gran industria acentúa las desigualdades. Los revolucionarios franceses, en su mayoría burgueses acomodados, no pudieron sospechar tal resultado, pero muy pronto —nadie puede dudar de que a partir de 1848— la Revolución social se pone en marcha: y superará a las otras en fuerza de explosión.

El período que se abre en 1830 es precisamente aquel en que esas tres corrientes surgidas en 1789 comienzan a dejar sentir su acción: y es esa acción misma la que le hace confuso. Muy pronto, a los problemas que plantea la Esfinge de la Historia, deberá contestar la sociedad occidental. La sociedad y también la Iglesia, puesto que, como asamblea espiritual, está igualmente constituida de hombres cuyos intereses son también temporales, y reposa sobre instituciones que rozan lo político y lo social. Una vez más, como ya ha ocurrido en varias ocasiones a lo largo de su prolongada historia, el Cristianismo va a encontrarse con una nueva forma de civilización, a la que hay que llevar el mensaje y en la que deberá encarnarse el Evangelio. ¿Cuál será su actitud? ¿Cómo se enfrentará la Iglesia con sus nuevos destinos?

Un error de Henri Heine

Y, ante todo, una cuestión preliminar: la Iglesia, el catolicismo, ¿tienen aún bastante vigor para decidirse entre las disyuntivas que se imponen? Sus enemigos lo niegan. «La vieja religión está radicalmente muerta, en franca disolución; la mayoría de los franceses no quiere oír hablar más de ese cadáver y se lleva el pañuelo a la nariz cuando se trata de la Iglesia.» Henri Heine escribía estas frases después de la Revolución de julio, tras haber sido testigo de los incidentes anticlericales que acompañaron a la revuelta. Lo menos que puede decirse es que el autor de *De la France et de Lutèce* ha sido en ese caso muy mal profeta. La verdad es diametralmente opuesta a su pensamiento. No sólo en Francia, sino en otros muchos países la «vieja religión radicalmente muerta» da señales de sorprendente vitalidad. Un soplo de juventud reanima en todas partes sus energías. Y con ello se abre una primavera espiritual.

Los indicios son tan numerosos que hay

que renunciar a dar con todos ellos.[1] En Francia es la época en que Lacordaire llena Notre-Dame hablando a la «Asamblea» que le escucha conmovida, de la eterna inquietud humana, y después, tras haber hecho un retiro en Santa Sabina, reaparece con el blanco hábito dominico; es el tiempo en que, siguiendo una obra de menos brillo, pero de gran porvenir, Ozanam y Bailly fundan las Conferencias de San Vicente de Paúl; en que Dom Guéranger restaura la vida benedictina y en la que surgen veinte órdenes, institutos y congregaciones; la época en que el alma fiel se estremece ante el llamamiento de Catalina Labouré. En Alemania es el momento en que la «Escuela de Munich», patrocinada por el Rey Luis de Baviera, alcanza tal renombre que desde todas partes se acude a ella como en peregrinación; el tiempo en que Görres, el antiguo jacobino convertido —aunque sigue siendo peligroso polemista— y Döllinger, maestro de la historia, afirman la grandeza del catolicismo, verdadero depositario del más puro ideal religioso; la época en que un inmenso público siente el corazón flagelado y angustiado al leer las revelaciones de Catalina Emmerich publicadas por Clemente Brentano. En Italia, si bien es verdad que la vida del espíritu es menos activa, es la hora del generoso Rosmini, cuya doble actividad se desarrolla en el terreno de la caridad, y cuya obra se expande en prósperos institutos y en el plano de la lucha filosófica, en el que su vocabulario llega a inquietar a la Jerarquía. Y es también el momento en que la Providencia orienta hacia los trabajos de la generosidad al infatigable y conmovedor José de Cottolengo. La misma España, cuyo catolicismo parece más firme en sus rutinas, se pone de parte o en contra de las tesis en que —muy diferentes el uno del otro— Jaime Balmes, autor de la *Filosofía fundamental*, y Donoso Cortés, autor del *Ensayo sobre el catolicismo y el socialismo*, proclaman que la solución a todos los problemas propuestos a la época está en un catolicismo integral. Y en Inglaterra —hasta ayer tan hostil al papismo— es el momento en que Newman —que ha intentado en vano proporcionar una verdadera vida espiritual al anglicanismo con su «Movimiento de Oxford»— entra en la Iglesia católica, a donde le seguirá, tras haberle criticado primero, el mismo Manning.

Todos esos movimientos tan diversos que animan a la vieja Iglesia tienen en común una gran idea, una profunda certeza: que la religión católica no ha muerto, sino que, por el contrario, posee un principio invencible de expansión. «Los siglos, página a página, claman por el Evangelio», escribía Lamartine: y los de mañana no leerán con ojo menos ávido que los de ayer. En julio de 1831, cuando los incidentes anticlericales de París inquietan a tantos espíritus y sugieren a Heine su negra profecía, Eckstein escribe en la *Revue des Deux Mondes:* «Lejos de llegar a su fin, el catolicismo no ha concluido aún la mitad de su carrera.» Y tres años más tarde, Chateaubriand vuelve a la misma idea: «Todavía no se ha cumplido más que una mínima parte de la misión evangélica.»

Espíritus cada vez más numerosos ven este porvenir del Cristianismo en una penetración creciente de la vida social y política por las verdades del Evangelio. Es lo que el mismo Chateaubriand llama «el tercer período» de la religión del Liberador, el «período político». Esa es también la tesis por la que La Mennais combate desde hace años. La que él y sus amigos van a defender en el diario a que dan el significativo título de *Avenir*. Y la idea queda tan bien lanzada que no pasará mucho tiempo antes de que nazcan «partidos políticos católicos», lo mismo en Francia que en Bélgica, en Alemania e incluso en Italia, en donde el «neogüelfismo» toma la forma de partido.

Pero, ¿cuál será la política de los católicos que de esa manera quieren enfrentarse con el porvenir? No cabe duda: no será la que intentó imponerse durante los quince años de la Restauración. Cuanto hay de más joven y vivo en la Iglesia camina ahora en un nuevo sentido. El joven catolicismo, lo mismo en Alemania que en Francia, e incluso en Inglaterra, quiere superar los obstáculos que una unión de

1. Los aspectos propiamente religiosos y espirituales de esa renovación serán estudiados en el vol. XI de esta obra.

la Iglesia y el Estado pone al desarrollo del verdadero camino cristiano. Lo que pide es la libertad. «En toda Europa el catolicismo crece con la libertad: Manzoni y Görres, Mérode, O'Connell y Skrzynecki, son los artesanos de ese triunfo.» [1] La Mennais, Lacordaire y Montalembert dan la misma consigna. El rejuvenecido catolicismo apoya también las reivindicaciones nacionales de los polacos en lucha contra los opresores rusos, de los irlandeses que quieren arrancar a los ingleses nuevas concesiones, y también de los patriotas italianos del «Risorgimento». También es él quien sacude la tierna planta de la clase obrera, aplastada por la fuerza ciega del naciente capitalismo; quien osa protestar contra la injusticia de salarios y de las condiciones de trabajo, quien ayuda al nacimiento de una doctrina social católica con Villeneuve-Bargemont, o con el «socialista cristiano» Buchez.

Tal es el nuevo hecho, de capital importancia: en el seno de la Iglesia se ha puesto en marcha una nueva ala: se llamará sucesivamente «católicos liberales», «demócratas cristianos» o con otros nombres a quienes la dirigen; esencialmente, éstos se definen como católicos que quieren enfrentarse con los nuevos destinos del mundo, aceptar el porvenir e intentar mantener en él vivo y presente el Evangelio. En 1830 el movimiento es como una orden caballeresca de hombres en su mayoría jóvenes y de temperamento romántico, en quienes se mezclan los más elevados principios con no poco sentimentalismo e ilusión, pero cuya importancia no dejará de crecer y acabarán por dejar una profunda huella en la Historia. ¿Cuál será ante ellos la actitud de las autoridades de la Iglesia, y especialmente del Magisterio pontificio? La situación es terriblemente embarazosa. ¿Cómo se podría, por una parte, negar benevolencia a todos esos movimientos jóvenes que trabajan, con fervor y ánimo innegables, para la grandeza de la Iglesia y que, además, son en su mayoría «romanos» filialmente fieles al Padre común? Mas, por otra parte, ¿cómo aceptar lo que constituye el fondo del liberalismo católico, la separación radical del orden político y del religioso, doctrina que parece opuesta a toda la tradición católica? ¿Cómo admitir la colaboración que esos jóvenes católicos establecen con incrédulos liberales, nacionalistas anárquicos y agitadores sociales?

Aquellos audaces invitan a la Iglesia nada menos que a modificar totalmente su actitud ante el hecho mismo de la Revolución. «No se ve en la Gran Revolución que cambió el curso del mundo más que los desórdenes que la acompañaron —escribe La Mennais—. Tales desórdenes son reales, pero hay alguna otra cosa: se la reconocerá más tarde.» ¿Puede admitir la Iglesia esas aportaciones positivas de la Revolución? Todo parece impulsarla a rechazarlas. Como producto liberal, ¿no está asociada la Revolución a movimientos de pensamiento y a fuerzas de acción que se oponen directamente a las verdades de la fe, a los principios de autoridad que ella tiene como fundamentales? Como movimiento nacional, ¿no parece la Revolución una simple empresa de subversión, que atenta a los legítimos derechos? Instintivamente, la Iglesia no puede menos de ser hostil a la Revolución.

Más que nunca, parece que va a quedar prisionera del dilema en que la hemos visto encerrada: aceptar las doctrinas nuevas, corriendo el riesgo de ser infiel a sus propios principios, o separarse de lo que hay más vivo en aquéllas. Falso dilema, como lo demostrará el porvenir; pero en ese tiempo de mediados del siglo XIX no es tan fácil escapar a él.

Un religioso en el Trono de San Pedro

El Papa a quien debía incumbir la pesada tarea de guiar la barca de San Pedro en medio de todos aquellos escollos, entre todas esas corrientes, aquel Gregorio XVI, cuyo Pontificado había comenzado de manera tan dramática, ¿sería el hombre de la situación? Era un sexagenario [1] vigoroso, cuya sólida salud contras-

1. André Trannoy en *Le Romantisme politique de Montalembert*, página 135 (París, 1942).

1. Había nacido el 18 de septiembre de 1765, en Belluno (Venecia).

taba con la fragilidad de León XII, siempre enfermo, y de Pío VIII, minado por el sufrimiento. Gustábale, abandonando su carroza, caminar durante horas por la campiña romana, con una ligereza que los asmáticos o gotosos prelados no apreciaban en absoluto. Jovial, amigo de las bromas un tanto simples, a la manera de los frailes, se complacía en hacer rabiar a sus familiares e incluso a los cardenales. Pasquino —y el satírico romano Belli, que no le trató con miramiento— contaban que el vino de Orvieto corría abundantemente en su mesa; pero se trata sin duda de una calumnia, suscitada por la inusitada dimensión y el color de su nariz, a la que el irreverente populacho llamaba «el pimiento».[1]

Con ese apéndice violáceo y sin gracia, los labios prominentes, los ojos de azabache bajo unas cejas demasiado arqueadas, *Er Zor Grigorio* no era un hombre guapo. El mismo Cardenal Wiseman lo reconocía así, aunque de una manera respetuosa y prudente: «Sus rasgos fuertes y redondos carecían —dice— de esos matices finos que sugiere un elevado espíritu y un gusto delicado.» No significa eso que le faltara la majestad cuando era necesaria, ni la inteligencia. Y cuantos le conocieron de cerca están de acuerdo en decir que, cuando oficiaba, su rostro se transfiguraba, literalmente, y una belleza sobrenatural, reflejo de su alma, suplía la que la naturaleza le había negado. Es sabido que carecía de atractivo, de encanto; pero sus adversarios lo han repetido con más frecuencia de lo justo, por la sencilla razón de que era un hombre de valor y les molestaba.

Habíase formado en la dura disciplina de los Hijos de San Romualdo, los camaldulenses, que desde el año 1000 conservaban casi intacta la regla benedictina reformada y dada por su fundador. Monje desde los dieciocho años, seguía siéndolo en el Trono pontificio: se acostaba sobre un jergón en una estancia con aspecto de celda monacal, y comía frugalmente: «Mi estómago no ha cambiado desde que soy Papa» —solía decir—. Pero, ¿no era más que un monje? ¿No era su experiencia —como decían los maliciosos aludiendo a su hábito— más que la de un «paje blanco»? Tras haber subido las gradas de las dignidades en su Orden, Mauro Cappellari —al que estimaba mucho Pío VIII— fue sucesivamente Consultor de la Congregación de Asuntos extraordinarios y de la Inquisición; y después, encargado de examinar los títulos de los candidatos al Episcopado y visitador de las Universidades; por último, creado Cardenal en 1826, llegó a ser Prefecto de la Propaganda, cargo en el que había tenido éxito. No puede tildársele de que no conociera los asuntos de la Iglesia.

Lo que sí es más verdadero es que, por temperamento y por formación, era instintivamente desconfiado con respecto a novedades y hostil al mundo moderno. Ya a los dieciocho años había mantenido una tesis, de tono vehemente, acerca de la Infalibilidad pontificia y de los derechos de la Iglesia. En 1799, en el instante mismo en que el desgraciado Pío VI moría en Valence y la catolicidad parecía tan amenazada, publicaba un sorprendente tratado, muy pronto traducido a cuatro idiomas, titulado *El triunfo de la Santa Sede y de la Iglesia contra los asaltos de los innovadores*. Así, pues, las ideas revolucionarias tenían pocas probabilidades de contar con su benevolencia. De ahí a hacer de él un *laudator temporis acti* y un sistemático despreciador del presente, no había más que un paso; sus adversarios, y muchos historiadores, lo han dado, y no siempre con justicia. Debía reprochársele mucho la negativa que opuso a la instalación de un ferrocarril en Roma;[1] pero eso es olvidar que el «liberal» Thiers profesaba idénticas opiniones acerca de aquel invento «inútil y peligroso». Ni cuando se trató de poner a la Iglesia a la altura del mundo, desarrollando las misiones; ni cuando se trató de abolir la

1. De hecho, Gregorio XVI padecía de una enfermedad nasal, agravada por la costumbre de tomar rapé, y que concluyó con un cáncer en la cara.

1. La Compañía que deseaba instalarlo le envió incluso un pequeño tren en miniatura en plata cincelada, maravilla de orfebrería: el austero Gregorio XVI no se dejó seducir tan fácilmente.

trata de negros; ni incluso cuando, en Roma, hubo que luchar contra las epidemias, sanear los barrios y establecer un plan de urbanización, Gregorio XVI se mostró el «admirador del pasado» inveterado que tantas veces se ha dicho.

La verdad es que aquel virtuoso religioso, aquel hombre valeroso y leal, aquel gran trabajador que estudiaba personalmente los asuntos y no vacilaba en devolverlos a las Congregaciones romanas si la decisión propuesta no le parecía bien, no era, en el instante en que fue elegido para ser Cabeza de la Iglesia, un diplomático al tiempo que hombre de acción, sino un hombre especulativo, preocupado por las grandes cuestiones filosóficas y teológicas, lo contrario de un político y de un conductor de hombres. Lo que le interesaba era fijar claramente la doctrina. En lo demás, se remitía de buena gana —y con demasiada frecuencia— a sus familiares.

El más influyente entre éstos fue, sin duda alguna, el de menos títulos: Gaetano Moroni, curioso personaje que bien pudiera figurar en una comedia de Beaumarchais o en una novela de Stendhal, al que el Papa llamaba paternalmente Gaetanino y los romanos «el barbero». Entrado al servicio de Dom Mauro cuando éste era abad de San Romualdo, en el convento de la plaza de Venecia, aquel hombre sutil, astuto y emprendedor, supo hacerse tan indispensable a su dueño que éste no le abandonó jamás. Los visitantes del palacio apostólico se lo encontraban en la antecámara, vestido con una sotana de seda color violáceo, multiplicando los besamanos, las sonrisas, las reverencias y llevando adelante su juego de forma superior. No había prelado en busca de «pallium», ni sacerdote deseoso de prelatura que no acorriera las pequeñas necesidades de Gaetanino. Por lo demás, era de costumbres muy dignas, honrado marido y en absoluto jactancioso de su buena fortuna; no abusaba de su situación para enriquecerse más de lo conveniente. Su única pasión, fuera del servicio del Papa, era la compilación erudita; y publicó, a partir de 1840, un *Diccionario de erudición histórico-eclesiástica* en 120 volúmenes, en el que, entre muchas invenciones, se encuentran aún enseñanzas útiles. Además, aquel barbero era valeroso: cuando a la muerte de Gregorio XVI un diario flamenco difamó su memoria, Gaetano Moroni intentó una acción judicial.

Pero Gregorio XVI no encomendó a ese amable personaje los grandes asuntos de la Iglesia. Al día siguiente de su elección, llamó a la Secretaría de Estado, no al viejo Albani, demasiado «filoaustríaco», sino a Tomás Bernetti. Y la elección era acertada. Antiguo colaborador de Consalvi, experto en el manejo de hombres y de negocios, aquel cardenal por decreto —como lo había sido el mismo Consalvi—, participaba de todos los puntos de vista del gran hombre que le había formado. Su política consistía en mostrarse firme, pero nunca brutal; en no apoyarse sobre las potencias más que lo necesario y sin dejarse fiscalizar y mediatizar por ellas; en luchar vigorosamente contras las sectas y los enemigos de la Iglesia, pero sin alinearse en el clan de la reacción. «Un brazo de hierro y un corazón de oro» —decía de él Gregorio XVI, que lo tuvo durante seis años junto a sí.[1]

Desgraciadamente, el Cardenal Bernetti tenía no poco humor y, como suele ocurrir, lo tenía bastante malicioso. Cierta frase repetida ante Metternich disgustó mucho al poderoso ministro, que ya sospechaba del Secretario de Estado el que hubiese empleado poca energía en impedir que los franceses intervinieran en Italia contra él. Un día en que el Cardenal yacía retenido en su estancia por una crisis de gota, tuvo la halagüeña sorpresa de ver al Santo Padre en persona en el umbral de su habitación. Y como se confundiera en protestas de gratitud, oyó que Gregorio XVI le anunciaba, con toda la dulzura posible, que, viéndole enfermo, había pensado descargarle de las pesadas tareas de los asuntos de Estado...

Su sucesor era de un estilo absolutamente diverso: el Cardenal Luis Lambruschini, antiguo Nuncio en París, el mismo que al comienzo había animado a La Mennais, a causa de su ultramontanismo, y después le había perjudicado en Roma; un religioso barnabita de seve-

1. En el momento del conclave de 1829, Stendhal había ya escrito que votaría por Bernetti.

ras costumbres, de vasta doctrina, pero celoso de los privilegios de su casta y de altanero humor; sobre todo, apegado al ideal de la Restauración, a la Compañía de Jesús y a Austria. Dueño absoluto de la administración pontificia, de la que eliminó a sus rivales; omnipotente ante el Pontífice, el segundo Secretario de Estado iba «a dejar —en frase de un contemporáneo— a las severidades de la ley una iniciativa con la que Bernetti se contentara con amenazar a la Revolución».[1] Su política de rigor no debía ser ajena al descontento creciente que surgía en todas las provincias pontificias y que, a la muerte del Papa, estallaría brutalmente.

Estaban, pues, las piezas en su lugar para que el Pontificado de Gregorio XVI se convirtiera, rápidamente, en un Pontificado de combate. Convencido de que toda concesión al espíritu del siglo pondría en peligro los fundamentos mismos de la Iglesia, Mauro Cappellari no transigiría nunca. «El catolicismo, a sus ojos, habría traicionado su misión y comprometido la eficacia de su apostolado al dejar de ser lo que es.» [2] Tendrá el mérito de hablar firme y fuertemente, tratar de poner término al equívoco liberal, asentar su autoridad sobre las iglesias nacionales en las que no cesa de progresar el ultramontanismo, y afirmar en toda ocasión la autoridad y grandeza de su Sede. Bajo aquel Papa personalmente tan sencillo, las ceremonias pontificias alcanzan un fausto inusitado; las audiencias se rodean de un protocolo más que real; comienza a establecerse la costumbre de arrodillarse ante el Vicario de Cristo, a veces durante todo el tiempo de la audiencia. Roma conoce entonces años halagüeños; innumerables visitantes ilustres pasan allí temporadas; constrúyense nuevos palacios, como el de los Colonna; se reconstruye [3] la venerable basílica de San Pablo; el Coliseo queda limpio y restaurado; el Vaticano se enriquece con preciosas colecciones: especialmente la que el príncipe Luciano Bonaparte arrancara del suelo en el país etrusco. De muchas maneras progresa durante dieciséis años el prestigio del Papado.

¿Y su autoridad práctica y su influencia? Sin duda, progresaron menos. A aquel hombre de sólida doctrina le faltará la flexibilidad, la ductilidad y habilidad en distinguir la tesis de la hipótesis, cosa que hará, de modo soberbio, León XIII. Ante él, la situación del mundo se presentará como una madeja terriblemente complicada. El honrado Gregorio XVI creyó, de buena fe, que el mejor método era el aplicado por Alejandro al «nudo gordiano», cortándolo con firmeza. Pero en aquella madeja había hombres...

Roma y la "Joven Italia"

La primera cuestión que Gregorio XVI hubo de resolver, y muy urgente, fue la de la Revolución de Italia. Desde los comienzos de la insurrección, Francisco I había ofrecido a Roma los buenos servicios de sus bayonetas para restablecer el orden; Bernetti se negó a aceptarlas. Mas, ante la extensión del peligro, no habiendo podido obtener una acción de conjunto de todas las grandes potencias, Gregorio XVI, de muy mala gana, se resignó a llamar a los austríacos. Evidentemente, no necesitaron mucho tiempo las tropas regulares de la doble monarquía para barrer los gobiernos provisionales de Bolonia y Ancona. Fue liberado el cardenal prisionero; repuestos los funcionarios pontificios; pronunciáronse algunas penas de prisión; pero escaparon muchos jefes liberales y carbonarios, entre ellos Luis-Napoleón Bonaparte (su hermano mayor había muerto de enfermedad), que logró pasar la frontera gracias al falso pasaporte que le proporcionara un arzobispo liberal, el de Spoleto, Monseñor Mastai-Ferretti, futuro Pío IX.

La intervención austríaca había tenido éxito; pero sus consecuencias políticas estaban lejos de ser felices. A los patriotas italianos les daba la impresión de que el Papa era un hombre aliado y adicto a los ocupantes y, por otra parte, aquello era asentar un desgraciado precedente que invitaba a las Potencias a mezclar-

1. Crétineau-Joly.
2. Leflon.
3. ¡Ay! en vez de restaurarla.

se en los asuntos pontificios. Las consecuencias no tardarían en dejarse sentir. Algunas semanas después del término de las insurrecciones, se supo que Francia y Austria proponían la reunión en Roma de una conferencia destinada a poner en orden el régimen pontificio; serían también invitadas Inglaterra, Prusia y Rusia —hallándose así unos países cismáticos y heréticos investidos del cuidado de reorganizar los dominios de la catolicidad... Aquello era el resultado de dos maniobras diversas: Francia no quería dejar a Austria ocuparse por sí sola de los Estados de la Iglesia, y Metternich, sabiendo que los austríacos eran muy impopulares en Italia, buscaba, proponiendo reformas liberales, ganarse a las masas patriotas para hacer recaer solamente sobre la corte romana la responsabilidad de una política de reacción. La conferencia se celebró en Roma en mayo de 1831 y se redactó un *Memorándum* que indicaba las medidas que habían de tomarse y anunciaba que las Potencias garantizarían su realización. Por consejo de Bernetti, Gregorio XVI se guardó bien de protestar contra aquella insolente pretensión de intervenir de modo permanente en sus asuntos; el Cardenal había claramente adivinado que el acuerdo de las Potencias era muy precario. El futuro inmediato le concedió la razón.

Todavía no se había secado la tinta de las firmas al pie del *Memorándum*, cuando ya el Gobierno francés, dirigido por el categórico Casimir Périer, preguntaba al Papa cuándo evacuarían las tropas austríacas las tierras pontificias, añadiendo en tono bastante amenazador que si la evacuación se retrasaba, Francia podría muy bien verse obligada a enviar también sus tropas. Con juego siempre muy fino, Bernetti hizo promulgar una amnistía para todos los insurrectos que aceptaran someterse y, arguyendo que la paz se había restablecido definitivamente, pidió al Gobierno austríaco que retirara sus tropas: lo que ocurrió en julio. Pero, de pronto, reanudóse la agitación liberal. Bolonia, Forli, Ravena, proclamaron constituciones autónomas que los prolegados admitieron —algunos con inquietud un tanto precipitada—. Gregorio XVI llamó entonces al Cardenal Albani, de reconocido rigor. Desgraciadamente, el valor de las tropas pontificias, reclutadas aprisa, no estaba a la altura de la energía de su jefe y se dejaron batir por grupos de campesinos armados. Lo que visto por el Cardenal, sin hacer referencia alguna al Papa, llamó en su ayuda al generad Radetzky, comandante de las tropas austríacas que, en un mes, restableció el orden. A finales de enero de 1832, la autoridad de la Santa Sede estaba restaurada en todos sus Estados.

¡Pero se estaba en vísperas de un conflicto europeo! Porque, al conocer la nueva intervención austríaca, el Gobierno de Casimir Périer reaccionó duramente. Decidióse una demostración naval delante de Ancona, que concluyó con la ocupación de la ciudad; nunca se supo si aquello sucedió así por exceso de celo de los oficiales franceses o en virtud de órdenes secretas, bastante maquiavélicas. Furor en la corte de Viena; irritación en Inglaterra; por todas las cancillerías corrieron rumores de próxima guerra. Solamente el Gobierno pontificio conservaba una perfecta calma. Aun protestando oficialmente, Bernetti no se hallaba, indudablemente, disgustado de que un regimiento francés contrabalanceara a las fuerzas austríacas de Francisco I. Tras muchos rumores de ataques inesperados, la ocupación de Ancona por las tropas francesas fue reconocida como un «hecho provisional»: cesaría en 1838, cuando se templara la situación y dos regimientos pontificios, reclutados entre los suizos, fueran a constituir la guarnición en el puerto adriático.

Gregorio XVI sacó una lección de aquella crisis: la necesidad de reformas en sus Estados. No había querido realizarlas bajo la presión de las Potencias y de los términos del *Memorándum;* pero desde que pudo hacerlo libremente, se dedicó a ello. Desde luego, no en el terreno político: el Gobierno francés habría deseado que Roma se convirtiera en una especie de monarquía parlamentaria, según el modelo de la de Luis-Felipe; pero, evidentemente, no se trataba de eso. Gregorio XVI pensaba conservar para su gobierno el carácter absoluto y eclesiástico, lo que alejaba cuanto pudiera parecerse a un régimen liberal. La autoridad del

Soberano Pontífice fue incluso acrecentada por la creación de un ejército pontificio de soldados mercenarios, y por la reorganización de los servicios de la Secretaría de Estado. Por lo demás, las reformas se redujeron a la administración, a la justicia y a las finanzas; cuestiones todas que permanecieron aún del lado de acá de las sugestiones del *Memorándum* de las Potencias.

Algunas, sin embargo, eran buenas. En el orden administrativo, el establecimiento de «consejos provinciales» consultivos compuestos de elementos laicos. En el orden judicial, la simplificación de las jurisdicciones —había 15, demasiado entremezcladas— y la supresión, sobre todo, de la del «auditor del Papa», que no tenía límites ni prescripcioines y a la que el pueblo detestaba; también la prohibición de penas crueles (que databan de la Edad Media), como la de la polea. En el orden financiero, la creación de una comisión permanente encargada de controlar los ingresos y los gastos de las diversas administraciones. Numerosas iniciativas de menor monta demuestran también que Gregorio XVI no era ese enemigo del progreso que tantas veces se nos ha pintado: grandes obras de utilidad pública, difusión de la vacuna, cursos nocturnos para trabajadores, adopción del sistema decimal en la moneda, fundación de una banca para la agricultura, de una caja de ahorros, de una sociedad de seguros contra incendios y accidentes. Todo eso procedía de excelentes intenciones.

Pero el resultado de tales medidas no fue el que el Papa esperaba. En parte, porque su buen efecto fue combatido por la contrapropaganda que hicieron las calamidades públicas, que parecían encarnizarse en aquel infortunado pontificado: inundaciones, temblores de tierra, epidemia de cólera... trajeron consigo la ruina del tesoro, la miseria, el aumento de impuestos. En parte también, y ante todo, porque la manera cómo se realizaron todas esas reformas las hacía poco populares. En lugar de dar al pueblo la impresión de que se hallaba asociado a ellas, le fueron impuestas autoritariamente; algunos hablaban de «despotismo ilustrado» y de «tiranía», lo que era mucho decir para un gobierno paternalista, pero paternal. De la misma manera, los adversarios tuvieron buen cuidado en multiplicar las críticas; Gregorio XVI no había unificado sus Estados, había disminuido los poderes de los consejos comunales, había arruinado a los romanos con gastos de armamento, tan aplastantes como inútiles; había arrendado a los Rothschild el monopolio de tabacos... ¡Cuántas recriminaciones! Con fundamento o sin él, liberales y patriotas las difundían por todas partes. Incluso en ambientes católicos fieles se insinuaban otros reproches contra el austero Pontífice camaldulense: el no trabajar intensamente en la Reforma de la Iglesia y del clero o en el reclutamiento y formación de los sacerdotes e incluso de la Curia y de la Corte pontificia. Rosmini, protegido del Papa, iba muy pronto a formular tales críticas en su libro *Las cinco plagas de la Iglesia*, y Rafaello Lambruschini, sobrino del Cardenal, sacerdote de amplios puntos de vista bastante independiente en posición y en juicios, cuya influencia era grande en los ambientes liberales, pero más moderado en sus expresiones, pensaba también que Reforma religiosa y Reforma política debían ir parejas. Todo ello creaba una situación confusa e inestable. Si las iniciativas de Gregorio XVI merecían algo más que la reputación de que se le rodeó, es forzoso comprobar que no lograron los fines propuestos. Lejos de apaciguar la agitación, diríase que las reformas del Pontífice contribuían a excitar a sus adversarios. Una vez vueltas a sus respectivos países las tropas austríacas y francesas, en 1838, la revolución se hizo casi constante en todos los dominios pontificios, lo mismo que ocurría fuera de ellos.

El fracaso de las tentativas de 1820 y de 1830 no había desanimado a los liberales y patriotas italianos. Las aspiraciones hacia la independencia y hacia la unidad, se hacían cada año más imperiosas. Circulaban panfletos por toda la Península, denunciando a todas las tiranías. Silvio Pellico conmovía a innumerables corazones con el relato de su cautividad en las mazmorras austríacas: *Mis prisiones* (1832). Un viento de grandeza soplaba sobre Italia; con Leopardi y sus desgarradores versos, con Manzoni y sus *Himnos sacros* y sus ilustres *Pro-*

messi Sposi, ¿no volvía a hallar la vieja tierra la gloria de poseer escritores de universal renombre? Muy pronto Vicenzo Gioberti iba a publicar (1843) su resonante obra: *La primacía moral y civil de los italianos*, y Balbo (1844), sus *Esperanzas italianas*. Las fuerzas de la revolución nacional y liberal no eran ya como para que las dominaran perpetuamente unos cuantos regimientos llegados de Austria.

Los grupos que servían a aquella causa eran, por lo demás, bastante heterogéneos. Estaban todos de acuerdo en querer apasionadamente una Italia unida y libre, en combatir a la vez a los extranjeros que ocupaban tantas provincias de la patria, y a los gobiernos paternalistas y absolutistas, lo mismo los del Piamonte que los de los países lombardo-vénetos y el de Roma, que confiscaban la libertad dando en recompensa a sus pueblos algún bienestar material. Pero diferían radicalmente sobre los demás propósitos y sus medios.

El más violento de esos movimientos era el de la *Joven Italia*, fundado en 1831 por Giuseppe Mazzini, durante su exilio en Marsella. Comprobando los fracasos de los métodos del carbonarismo, aquel hombre de fuego, conspirador y apóstol a la vez, concibió una nueva asociación, desembarazada de toda la complicada jerarquía y de los ritos cabalísticos heredados de la masonería, que tanto pesaban sobre los carbonarios. Sus ideas, expresadas en numerosos panfletos de estilo vivo e hiriente, eran simples: la nueva Italia debería ser «republicana y unitaria». Republicana, para poner fin a la tiranía de los príncipes; unitaria, porque todo sistema federalista corría el riesgo —según él— de mantener las divisiones que sufría la Península. En cuanto a los métodos que proponía, eran igualmente simples. Había que educar al pueblo, ante todo; «estaba aún por crear; pero dispuesto ya a romper la envoltura que le retenía»; se le repetirían, pues, «las palabras generadoras de la libertad, los derechos del hombre, igualdad, fraternidad, oponiéndoles el vocabulario de la tiranía: despotismo, privilegios, esclavitud. El día en que el pueblo se reuniera en torno a esos principios, comenzaría la era nueva». Esa nueva era sería la de la revolución. Mazzini no retrocedía ante la violencia, la sangre o el asesinato —incluso de los reyes y príncipes que se opusieran a la *Joven Italia*. Nada de intervenciones extranjeras para alcanzar tan nobles propósitos: «*l'Italia farà da se*»:[1] Italia hará por sí misma. ¿Y en qué se convertía la Iglesia en esos proyectos? ¿En qué quedaba el Papa? Personalmente, Mazzini se declaraba cristiano, pero su cristianismo, apartado de los dogmas, adherido solamente «al hombre admirable, Jesús», se hallaba muy lejos del catolicismo; más cerca, desde luego, del vago y humanitario de La Mennais, después de su caída. En cuanto al Pontífice, en tanto que soberano, debería someterse y abandonar sus métodos absolutistas; como detentador de Roma, única posible capital de la Italia unificada, tendría que resignarse a perder su poder temporal.

Tras esa empresa revolucionaria, no había duda de que manipulaban las sectas y sociedades secretas. Apenas el carbonarismo, definitivamente alineado entre las viejas glorias; pero sí —innegablemente— la francmasonería. Si los ritos masónicos no contaban con la admiración de la *Joven Italia*, permanecía el espíritu e incluso la ley del silencio, absoluta, prevista en el artículo 30 del reglamento, bajo pena de puñal. Seguramente el mismo Mazzini era masón; en todo caso, los principales caudillos del movimiento lo eran, como Garibaldi y aquel desconocido de gran porvenir, Francisco Crispi. La orientación antirromana de la *Joven Italia* procedía desde luego de ahí. Pero hallaba apoyo e incluso complicidades en otros ambientes: los del viejo jansenismo italiano, mezclado con el regalismo y el febronianismo, cuya influencia había conservado, como hemos visto, y cuya suprema aspiración consistía en la autonomía del pensamiento religioso con respecto a toda clase de autoridades. Esa influencia jansenista contribuyó además a dar a los dirigentes del *Risorgimento*, incluso a los más anticristianos, una innegable dignidad moral. El mismo Mazzini había sido educado en un ambiente jansenizan-

1. Bajo esta célebre fórmula fue pronunciada la frase por Carlos-Alberto, en 1848: pero el pensamiento era bastante anterior a la expresión.

te. Pero es evidente que los sucesores de Scipione Ricci no podían ser amigos de Roma ni defensores del poder pontificio.[1]

Frente a la *Joven Italia* alzábanse, empero, otros movimientos: a los revolucionarios se oponían los reformistas, igualmente ardientes patriotas, pero que no aprobaban el recurso a la violencia propugnado por Mazzini, ni eran republicanos. Después de 1830, y durante unos diez años, los más importantes fueron los «neogüelfos», modestamente constituidos bajo la Restauración. Sus grandes hombres eran Cesare Balbo y el abate Vincenzo Gioberti, muy pronto célebres por el éxito de sus libros.[2] Uno y otro, exaltaban tanto como Mazzini la grandeza de Italia y llamaban a su patria a un nuevo destino. Pero el radicalismo antirromano de la *Joven Italia* les indignaba tanto como sus métodos. Profundamente creyentes ambos, veían en el catolicismo el lazo de unión de todos sus hermanos de la Península, su ideal común y el medio de toda acción. El Papado, «antiguo protector de la nación —decía Gioberti—, asilo generoso de tolerancia», debía poseer la primacía en una Italia unida. En cuanto a los métodos que preconizaban, eran la negociación, la vía legal, la diplomacia: incluso para liberar la Lombardía y Venecia había que recurrir a tales medios; ofreceríanse, en recompensa, a Austria, algunos terrenos en los Balcanes, la Moldavia y la Valaquia, por ejemplo. Aparte del grupo «neogüelfo», que era sobre todo turinés, el abate Rafaello Lambruschini, instalado en su eremitorio de Toscana, entreveía una monarquía constitucional en la que el Papa conservaría un poder de dirección, ejecutivo, pero asistido por consejeros elegidos por cada una de las grandes regiones de Italia.

Indudablemente, era excesiva ilusión la de ese «neogüelfismo» que pretendía hacer del Pontífice universal el soberano de Italia. Y más aún el sueño de alcanzar sus objetivos por medios pacíficos. Pero no debía tardar en producirse una tirantez en su propio seno. Mientras Gioberti escribía que una Confederación italiana debería tener «dos raíces, Turín y Roma, la una que representara la fuerza y la otra la santidad de Italia», Balbo se daba rápidamente cuenta de que se necesitaba una única raíz, y que sólo la casa de Saboya era capaz, por su potencia y por su posición geográfica, de expulsar a los austríacos y unificar a Italia. Poco a poco, el ideal «neogüelfo» pierde fuerza en provecho de esta concepción política, más realista. Pero durante unos quince años, que corresponden al pontificado de Gregorio XVI, las grandes tesis de Gioberti penetrarán en amplios sectores del clero, incluso en la más alta jerarquía: su influencia podrá medirse en el conclave de 1846.

El Papa-Monje Mauro Cappellari se halló así emplazado ante un extraordinario fervor de ideas, doctrinas y proyectos. A pesar de la censura, la prensa los discutía: los libros de los grandes jefes del *Risorgimento* eran leídos en todas partes con pasión; reuníanse congresos, falsamente científicos, en número desacostumbrado, en los que se hablaba sobre todo de política. ¿Qué actitud tomaría el Papa frente a tal agitación? Hay que confesar que la comprendió mal. Englobaba en una misma desconfianza a cuantos pretendieran cambiar el orden de las cosas, a los neogüelfos igual que a los revolucionarios. Pero débese reconocer que frases como la de Gioberti: «El Cristianismo armoniza dialécticamente autoridad y libertad...», eran a propósito para suscitar su desconfianza. No vio que en los excesivos entusiasmos de Gioberti y sus amigos había una buena ocasión para la Sede Apostólica. Impulsado por el Cardenal Lambruschini, se mantuvo en una actitud de negativa, dogmáticamente fundada, pero poco

1. En un informe de 1835, el Cardenal Lambruschini escribía: «Cuando digo jansenistas, no me refiero a personas que profesan expresamente las doctrinas condenadas de Jansenio y sus compañeros; la mayor parte de ellos ignoran totalmente esas doctrinas y no tienen interés alguno en conocerlas. Por jansenistas entiendo, más bien, los que alimentan un odio contra la autoridad de la Iglesia y, sobre todo, contra la de la Sede Apostólica y que, por el contrario, se insinúan ante las autoridades civiles para intentar mantener, bajo ocultas formas, una desconfianza siempre activa con respecto al Soberano Pontífice.»

2. También Rosmini, en cierta medida.

hábil políticamente. No adivinando en toda aquella agitación más que la obra de las sectas, se ocupó de herir a éstas, y para ello hizo venir junto a sí a un escritor francés, Crétineau-Joly, conocido por una *Histoire de la Vendée militaire* y una *Histoire de la Compagnie de Jésus*, y le encargó que «cortara su pluma de ganso y escribiera, sin dejarse detener por obstáculo alguno», una *Histoire des Sociétés secrètes et de leurs conséquences*. Año tras año, rudamente mantenido por las manos del Cardenal Secretario de Estado, el régimen de los Estados Pontificios se hizo más severo. Sin tomar al pie de la letra las vehementes proclamas de Massimo d'Azeglio, en su libro *Los últimos acontecimientos de Romaña*, que publicará en 1845, puede pensarse que no todo es falso en la pintura que hace de un régimen en que la policía podía «arrojar en prisión a un hombre, asignarle residencia vigilada, arrebatarle sus derechos civiles, dejarle sin empleo, abrir sus cartas, allanar su domicilio, cerrar los almacenes e infligir multas sin otro criterio que su propio placer». Incluso si en la práctica tales hechos no eran cotidianos, bastaba con que fueran reales para desacreditar gravemente la autoridad pontificia.

Verdad es que semejante política de coacción —que no fue exclusiva del gobierno de Roma, sino igualmente practicada en Nápoles y en Milán, en Venecia y en otros sitios— no llevó más que al fracaso. «Las prisiones podían llenarse por doquier: rebeldes y asesinos salían incluso de debajo de la tierra», en tanto que los «fieles partidarios del Papa no podían sentir seguridad para sus vidas».[1] Era como un fuego escondido en el rescoldo, que lanzaba sus llamas hoy aquí, mañana allá. En 1833 estalló un motín en Génova; después, los Estados saboyanos fueron turbados por revueltas de oficiales subalternos y soldados, que habían impuesto un verdadero terror en algunas provincias; en 1843, toda la Romaña entraba en efervescencia; al año siguiente tocaba el turno a la Calabria. El incidente más grave fue el de la conquista de Rímini por unos conjurados llegados de San Marino, el 20 de diciembre de 1843; su éxito fue efímero, puesto que, seis días después, los suizos pontificios restablecían el orden; pero fue lo bastante para que el jefe rebelde, Farini, tuviera tiempo de lanzar a Europa un llamamiento patético, acompañado de un plan de reformas que, con gran habilidad, se remitía punto por punto al del *Memorándum* de las Potencias. A lo que respondió el Cardenal Lambruschini rechazando toda reforma y enviando tribunales ambulantes para que pronunciaran numerosas sentencias. La situación siguió siendo explosiva. En todas partes aparecían carabineros asesinados, «centuriones» de las milicias pontificias e incluso magistrados de las comisiones de encuesta. En Imola, un jefe de banda trató de raptar al Cardenal Mastai-Ferretti y a dos eminentísimos colegas que entonces le visitaban; pero, habiéndole fallado el golpe, se arrojó sobre la ciudad, de la que fue a duras penas rechazado. Dieciocho meses más tarde, en 1845, el incendio se reanudaba en todas las Legaciones y el Cardenal Lambruschini tenía que emplear mucha energía: tanto para tratar de restablecer el orden cuanto para impedir que los austríacos se encargaran de hacerlo por su cuenta. Las prisiones se llenaron de sospechosos políticos, mientras otros emigraban.

De esta manera, el método de rigor practicado por Gregorio XVI, por justificado que le pareciese para defender las verdades de la religión y los sagrados derechos de la Santa Sede, terminaba en un fracaso en el terreno político. ¿Alcanzaría algún éxito en otro dominio, el de las ideas, donde su empleo era aún más delicado? Un clamoroso asunto, que agitó los comienzos del Pontificado, conducía a plantear la cuestión.

El drama de La Mennais

La Revolución de 1830 inspiró a Felicidad de La Mennais encontrados sentimientos. No asistió personalmente a las jornadas de julio, ya que por entonces se hallaba retenido en La Chênaie por sus discípulos, su desconfianza en los hombres y su escasez de dinero. Pero no ocul-

1. J. Schmidlin, libro citado en las Notas bibliográficas.

tó su satisfacción al recibir la noticia: era la alegría, bastante amarga, del profeta de desdichas que ve cumplidas sus predicciones. El régimen legitimista se venía abajo, tal y como él lo había anunciado. Como más tarde Lamartine, en 1848, La Mennais hubiera podido decir: «Veo pasar mi revolución...»

Pero no tardó en desilusionarse. El clima político instaurado por los nuevos grupos dirigentes no era como para entusiasmarse. Por grave que le pareciera la equivocación del clero al hacerse vasallo de los Borbones, no podía, como sacerdote, recibir con alivio los incidentes anticlericales odiosos que se producían y que el gobierno toleraba, por debilidad o por complicidad. El galicanismo, su bestia negra, estaba tan fuerte como antes, y menos justificado aún, puesto que el Estado se declaraba neutral. Y toda aquella burguesía volteriana, reunida bajo el «paraguas sentimental» de Luis-Felipe, aquella casta de bautizados acomodados, que aplaudían en el teatro *La Papesse Jeanne* o *Voltaire chez les Capucins*, le sublevaban literalmente por el disgusto.

No habían pasado aún tres meses desde la Revolución de julio, cuando ya La Mennais se había apartado de su campo. No había trabajado para derribar a quienes querían un Dios sin libertad, a fin de apoyar a quienes proclamaban la libertad sin Dios. «¡Católicos —exclamaba—, romped para siempre con esos hombres cuya incorregible ceguera pone en peligro nuestra religión santa!» Rechazada por el Poder, la Iglesia había de «aislarse de la sociedad política y concentrarse en sí misma, a fin de hallar con la esencial independencia el cumplimiento de sus destinos, su fuerza primera y divina». Un catolicismo enfermizo acababa de caer con un régimen; pero la nueva monarquía era enemiga de la religión; quedaba una gran esperanza, la que suscitaba esa generación joven, ardiente, combativa, dispuesta a ponerse en pie al llamamiento del druida de La Chênaie, para promover las nuevas ideas. Para expresarse y guiarla, esa generación necesitaba un órgano: tal sería el *Avenir* cuya consigna iba a ser: «Dios y libertad.»

La idea original pertenecía a un publicista bastante oscuro, Harel du Tancrel. Habló de ello con el abate Gerbet, aquel joven tímido y desdichado al que tanto se veía por La Chênaie, con su pálido rostro y sus largos cabellos negros, escuchar sin decir palabra los discursos del maestro. Con precisión, el abate comenzó por preocuparse de las ayudas financieras indispensables; cuando las hubo obtenido, avisó a La Mennais. Este, encantado de volver a sus tareas de periodista, fue a instalarse en el colegio de Juilly para preparar la audaz empresa. Las oficinas de trabajo se instalaron en el número 20 de la *rue* Jacob; y el 16 de octubre de 1830, aparecía el primer número.

El *Avenir* produjo en seguida sensación. En nada se parecía a los diarios católicos hasta entonces vistos, y menos aún al galicano *L'Ami de la Religion* ni al *Mémorial catholique*, siempre tan prudente. «Jamás la fe católica se había expresado en un lenguaje más altivo y vibrante.» Cada número de aquel diario parecía un manifiesto, o una orden del día lanzada para la batalla. Fluía el talento en sus columnas, y La Mennais, maestro de la palabra, velaba para que el nivel fuera alto, controlando incluso a aquellos de sus amigos que, como Guéranger, pensaban bien pero escribían mal. Los más grandes nombres de las letras figuraban entre sus colaboradores, hasta aquellos cuyo catolicismo era poco seguro: Lamartine, por ejemplo, que daba allí su *Réponse à Némésis;* Víctor Hugo, que publicaba el *Hymne aux morts de juillet,* e incluso el incrédulo Vigny. La literatura de vanguardia apoyaba la empresa. Allí se encontraba tanto Balzac como Michelet, Sainte-Beuve igual que Alejandro Dumas...

El grupo, el joven grupo que llevaba el diario —la edad media de todos era de treinta y dos años—, estaba compuesto esencialmente por los discípulos de La Chênaie: los abates Gerbet, de Salinis, Rohrbacher y, entre los laicos, de Coux, D'Eckstein, Daguerre, D'Ault-Duménil, Bartels y Harel du Tancrel, por supuesto, redactor jefe. Pero muy pronto, dentro del grupo destacaron dos personalidades de mejor clase, que se convertirían en los íntimos del maestro, sus más escuchados consejeros.

Uno era un joven de veinte años, que re-

gresaba de Irlanda con el espíritu exaltado por cuanto había visto en «aquella isla, en la que la sagrada causa que acababa de lanzar un grito de llamamiento en Francia se había incorporado desde hacía siglos a la vida del sacerdocio y del pueblo: ¡Libertad! ¡Pobreza!». Hijo de un embajador de Francia y de una inglesa, descendiente de una elevada familia de Borgoña, llevaba en su fino rostro de cabellos ensortijados, en sus ojos grises, en sus maneras vivas, esa flexibilidad soberana, mezcla de vigilante ironía y delicadeza, que sólo la sangre proporciona. Sencillo y desprovisto de cualquier clase de charlatanismo, poseía en todas las cosas una generosidad y una sinceridad que nunca volvían atrás: «Cuanto soy y puedo lo pongo a vuestros pies», había escrito a La Mennais. Llamábase conde Carlos de Montalembert (1810-1870).

El otro, mayor que él en ocho años, era aquel joven abogado de Dijon, plebeyo de nacimiento, de formación y de fe, al que ya vimos, cuando era abogado en París, convertirse, en el sentido más pascaliano del término, y descubrir lentamente en el catolicismo su concepción del mundo y sus razones de vivir: era Enrique Lacordaire (1802-1861). Delgado y pálido, con los ojos hundidos en sus órbitas y el aire meditativo y recogido, era, bajo sus apariencias reservadas, un temperamento de fuego, pronto a derramar tesoros de cólera o de ternura; un ser «encantador y terrible» —decía Montalembert—, un polemista nato y al mismo tiempo un místico, servido por el don de la palabra, tan relampagueante como pródigo.

En no pocos aspectos era digno de admiración el grupo reunido en torno al sacerdote autor de la empresa... Poseía tono y estilo, valor para revender y generosidad para satisfacer los corazones. Pero manifestaba también evidentes defectos. El estilo no lo es todo, aunque disgute a Bremond; en política llega a ocurrir que haga hacer tonterías. Treinta años después, contando sus recuerdos acerca de esta historia, Montalembert reconoció que el *Avenir* tocaba «teorías excesivas y temerarias» unidas a ideas justas, y que se sostenía el conjunto «con esa lógica absoluta que pierde las causas que no ha deshonrado». La vehemente oratoria apenas disimulaba la grave falta de bases; ninguno en el pequeño grupo era teólogo; uno solo, Coux, era economista, y sólo uno, Rohrbacher, pasaba por historiador. Los más difíciles problemas parecían fáciles de resolver, porque se ignoraba su complejidad. Fluía mucho romanticismo en las oficinas de la *rue* Jacob, y el romanticismo no ha pasado nunca por escuela de sana política. Añadamos a éstos los defectos de todas las «capillas», las literarias y las otras: el radical desprecio hacia los demás, la certeza de tener siempre la razón, la convicción de ser los únicos poseedores de la verdad decisiva. «Nosotros, la Iglesia», se repetía en interminables columnas. Pero, ¿qué se sabía de la Iglesia real, con su Papa, sus obispos, sus parroquias, sus sufrimientos, sus intereres terriblemente concretos?

Las tesis sostenidas en el *Avenir* eran, esencialmente, las que La Mennais había forjado y cuyas circunstancias parecían, a sus ojos, haber demostrado la bondad de sus fundamentos. Occidente está en plena transformación; sus bases sociales y políticas están a punto de cambiar; la evolución es inevitable; se trata sólo de saber si se llevará a cabo con la Iglesia o contra ella, y eso depende de la Iglesia misma, de la elección que haga. Ahora bien, esa elección le ha sido impuesta ya por su vocación misma. «La Cruz —proclama el *Avenir*— es el trofeo de la victoria de la luz sobre las tinieblas... Del Cristianismo data la emancipación del mundo. El catolicismo libera al hombre del yugo del hombre. Llegará el día en que constituirá a las naciones en una sola y gran sociedad.» Y la Iglesia aparecerá entonces «entre el cielo y la tierra, como la señal consoladora».

¿Cómo se realizará esta profecía en la práctica? ¿Cómo se concretará la consigna: «Dios y libertad»? Trátase de una triple obra de liberación. La Iglesia debe liberarse de la «pesada protección de los gobiernos», porque esa protección «ha hecho de ella el instrumento de su política y el juego de sus caprichos», al mismo tiempo que la comprometía a los ojos de los hombres de buena fe. ¡No más de esos concordatos que confían el nombramiento de obispos

a gobiernos ateos! ¡Basta con los salarios a los sacerdotes!: «los pedazos de pan que arrojan al clero son el título de su opresión... Jesús no envió a sus discípulos con una libranza a los cobradores del César». Una sola solución, una sola esperanza: la separación de la Iglesia y el Estado. Entonces, libre de su dirección, el catolicismo podrá asumir su verdadera misión, la que le impuso la Historia y la que nuestra época espera.

Esa misión es asegurar la libertad de los pueblos y su progreso. Deben ser libres lo mismo en el plano nacional, liberándose de la opresión de dueños extranjeros, que sobre el terreno político, rechazando la sujeción de la burguesía; y en el dominio económico, poniendo fin a la explotación de los patronos. Porque el pueblo libre es el verdadero detentador de la soberanía; la democracia funda la nueva legitimidad. «Donde está el pueblo, allí está Cristo. Su combate es el combate de Cristo.» [1]

Pero simultáneamente a esa obra de liberación, la Iglesia debe emprender otra que consagrará el logro de todos sus esfuerzos: debe liberarse a sí misma de todo aquello que la tira hacia abajo, de todo lo que la hunde en los intereses sórdidos del dinero y de la política. El gran sueño, sublime, del regreso de las catacumbas, urge a las oficinas de la *rue* Jacob, igual que antes y después ha urgido a tantas celdas monásticas y salas de redacción. Regenerándose, el Cristianismo liberará al mundo: «Libre y reanimado, recuperará su fuerza expansiva y cumplirá sus destinos...» Grandiosa imagen que La Mennais y los suyos llevan consigo como una indefectible esperanza. Esperanza utópica, si se quiere; doctrinas, en todo caso, avanzadas para su tiempo... Tal vez sea así, pero no hay duda de que, a cien años de distancia, no las consideramos sin emoción.

Para servir a esas doctrinas, La Mennais y los suyos no se limitaron a publicar cada día su periódico. El *Avenir* se convirtió en el centro y medio de unión y expresión de todo un movimiento. No debía superar nunca la cifra de 1 200 abonados, pero su influencia fue en seguida muy superior a aquella modesta cifra. Sus campañas producían sensación: por ejemplo, cuando atacaba nominalmente a obispos nombrados por el gobierno y que le parecían indignos, o cuando fulminaba sus iras porque un prefecto había intervenido en un asunto de sepultura religiosa. Constituyéronse pequeños núcleos de lectores y amigos del *Avenir* en las provincias y hasta en el extranjero. En diciembre de 1830 fue creado un organismo, la *Agencia general,* para concertar la acción de los católicos liberales, defender los derechos de la Iglesia y atacar al enemigo. La *Agencia* y las filiales constituidas en provincias debían permanecer en el terreno religioso y evitar toda acción política, pero, por ejemplo, cuando se trataba de reivindicar la libertad de enseñanza y la terminación del monopolio, ¿dónde comenzaba y dónde terminaba la política? Por último, saliendo valerosamente de las fronteras de Francia, el grupo de la *rue* Jacob concibió un proyecto aún más vasto: unir en un solo movimiento a cuantos en cada país pensaban como ellos, lo mismo los polacos en lucha contra el Zar que los irlandeses de O'Connell y los italianos patriotas del *Risorgimento.* Una fraternidad de naciones, una especie de internacional liberal cristiana: ése era el último objetivo que se habían asignado aquellos intrépidos doctrinarios: una especie de «contra-Santa Alianza». Tal fue el *Acta de Unión,* que La Mennais llamó *«La Carta Magna del siglo».*

Por supuesto que tales iniciativas no iban a ser del gusto de todos. La postura del *Avenir* era tan nueva, que inicialmente fue mal comprendida: en los ambientes de izquierda se ironizaba acerca de aquel «canto mezclado de salmos y Marsellesa». Enrique Heine, ateo virulento, denunció a aquellos «gazmoños disfrazados» que pretendían llevar la gorra roja cuando sobre sus cabezas no se veía más que el rojo solideo de los obispos. Y Teófilo Gautier se burlaba cruelmente de la «hipocresía» de quienes pretendían «emparejar a Robespierre con Jesucristo».

De la otra parte, las cóleras fueron más vivas y la resistencia más resuelta. El Gobierno

1. Michel Mourre.

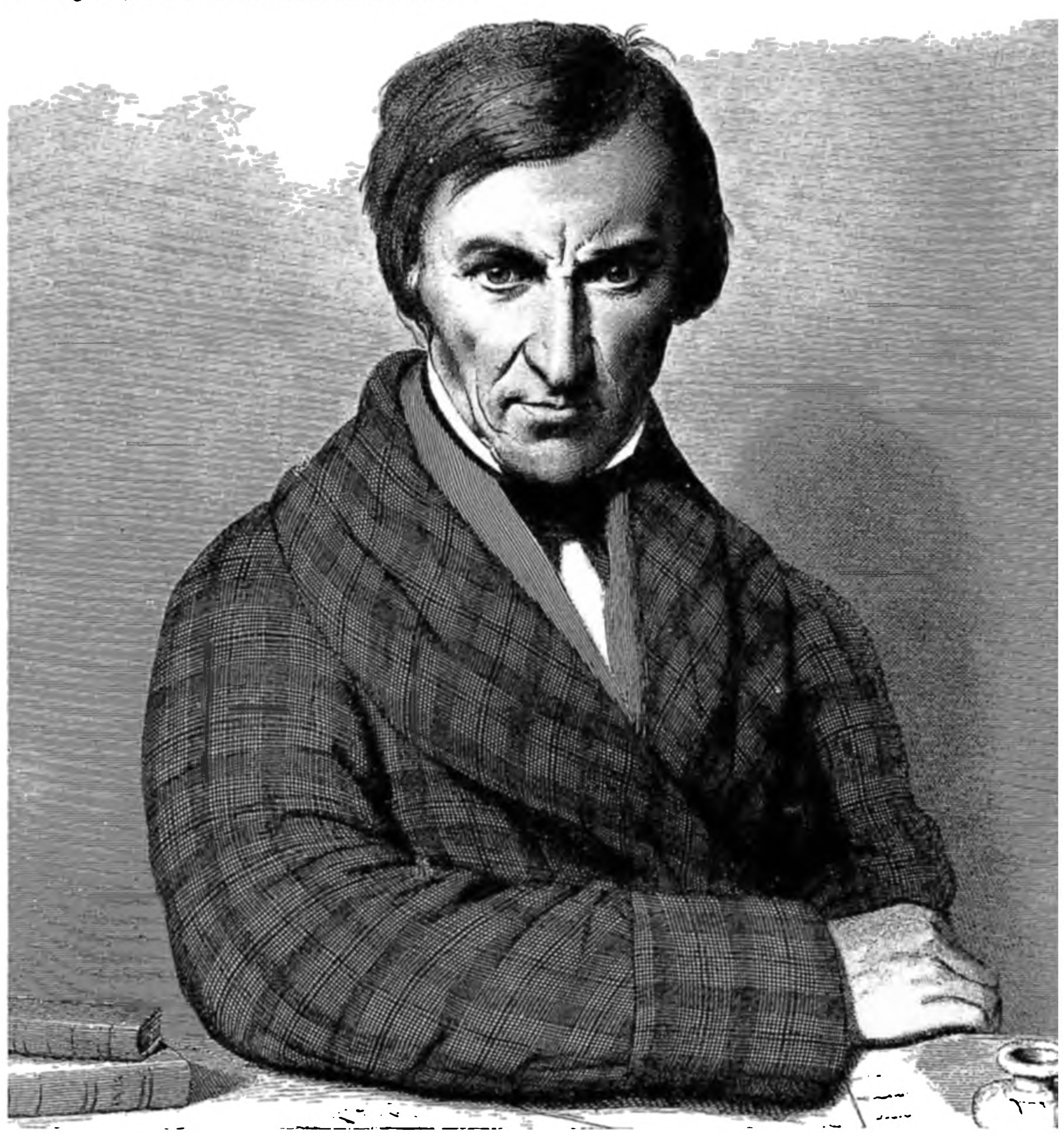
de Luis-Felipe reaccionó llevando ante los tribunales a los audaces periodistas que se permitían criticar sus elecciones de obispos. El anuncio, tantas veces repetido por el *Avenir,* de que «la República era segura» y que llegaría en poco tiempo, indignaba a todos aquéllos para quienes el solo nombre de República era sinónimo de anarquía y desorden. «¡Repugnantes absurdos!», exclamaba el ministro de Cultos, Montalivet. Ni era más favorable la opinión entre el clero: si es verdad que algunos jóvenes vicarios se entregaban en cuerpo y alma al movimiento, otros muchos párrocos no sentían vocación alguna por la heroica existencia de pobreza que les proponían los ascetas de la *rue* Jacob. No menos inquietos estaban los obispos, personas de orden; la separación de la Iglesia y el Estado les parecía una herejía verdadera, en la línea de las que querían laicizar a la sociedad; uno de ellos, Monseñor D'Astros, Arzobispo de Toulouse, antiguo redactor del *Catecismo imperial* se dio cuenta de que La Mennais no era sólo vulnerable en el terreno político, sino también en el de sus doctrinas teológicas y filosóficas, que contenían graves errores. Denuncias episcopales salieron para Roma; allí se unieron a las que enviaban los gobiernos europeos, que veían en el «Acta de Unión» la carta de la subversión revolucionaria y en los miembros de los pequeños grupos «lamennaisianos» peligrosos anarquistas, «carbonarios» de nueva especie.

Comenzaron a caer sobre el grupo primero las alertas episcopales y después las condenas. En la diócesis de Chartres fue prohibido el *Avenir;* el Cardenal de Rohan y Monseñor D'Astros lanzaron vehementes mandatos contra los imprudentes. El Nuncio se declaró públicamente «espantado por aquellas audacias». El anuncio del «Acta de Unión» acabó de inquietar a ciertos lectores que no aprobaban los métodos de violencia de la algunos liberales. Se multiplicaron las bajas en el abono. Como, por otra parte, los dirigentes del *Avenir* profesaban hacia las sanas normas de administración de un periódico el más soberbio desdén, los fondos económicos bajaron rápidamente. Al cabo de trece meses, en octubre de 1831, la situación era tan crítica que los accionistas decidieron suspender la publicación no por bajas razones financieras —decían—, sino por «el interés, mucho más querido a sus ojos, de las doctrinas defendidas en el *Avenir*».

¿Quién tuvo entonces la idea de dirigirse a Roma, de apelar a la más alta autoridad de la Cristiandad? Verosímilmente fue Lacordaire; lo reconocería más tarde, confesando que aquello había sido un error de táctica. «Hay que dirigirse a Roma —dijo a La Mennais— para justificar nuestras intenciones y someter a la Santa Sede nuestros pensamientos.» Sin perder tiempo en reflexiones ni consultas, el maestro se adhirió a la opinión de su joven discípulo. Más que nunca, ahora que la legitimidad política pasaba a los pueblos, sentíase ultramontano, absolutamente devoto a quien encarnaba en alguna forma esa legitimidad suprema. «Muy pronto —había exclamado, en uno de esos vaticinios cuyo secreto poseía—, muy pronto, una palabra tranquila y poderosa, pronunciada por un anciano en la Ciudad-Reina, al pie de la Cruz, dará la señal de la última generación que el mundo espera.» No concebía la unión de los pueblos sino en la sumisión al Padre común, «que sólo extiende la mano para proteger y no abre la boca más que para bendecir». Había acogido incluso con entusiasmo la elección a la Sede Pontificia del austero monje Mauro Cappellari, reformador providencial, nuevo Pío V. En el último número del *Avenir* se anunciaba que, «peregrinos de Dios y de la libertad», Lacordaire, Montalembert y el mismo La Mennais se dirigían a Roma «como en otros tiempos Israel invocó al Señor en Siloé».

Ni por un instante —a pesar de las observaciones que hizo, más prudente, el joven Montalembert— pensó que pudiera hallar en Roma lo contrario de una aprobación. Ni por un momento reflexionó en que iba a embarazar cruelmente al Papa, obligado, en fin de cuentas, a elegir entre él, La Mennais, su escuela y sus ideas, y el Episcopado y los Príncipes. Ignoraba por entonces que, habiendo recibido ya numerosas denuncias, Gregorio XVI había ordenado hacer una encuesta acerca de las tesis lamennaisianas; había designado a tres examinado-

A pesar o «en contra» de el sacerdote, discípulo un día del contrarrevolucionario Bonald y heraldo después de la libertad, precursor de los papas que, más tarde, expresan las exigencias sociales del cristianismo, Felicite de la Mennais morirá separado de la Iglesia, rehusando los sacramentos. Para no chocar contra la incomprensión de su tiempo, tendría que haber sido menos exaltado, menos orgulloso. ¿Pero habría seguido siendo La Mennais? Dibujo de Calamatta. Sección de Estampas. Bibliothèque Nationale.



res, escogidos desde luego de modo imparcial: el Padre Ventura, General de los teatinos, amigo de La Mennais; el abate Banaldi, fundador en Módena de un diario que nada tenía de reaccionario, y el Cardenal Lambruschini, que había conocido en París al autor del *Ensayo sobre la indiferencia*. Todos ellos, con diversos matices, rindiendo homenaje a los «méritos reales», a las virtudes e incluso al «genio extraordinario» de La Mennais, habían concluido que había en sus doctrinas errores evidentes. Pero ninguno de los tres, ni siquiera el Cardenal Lambruschini, había llegado a la necesidad de una condena pública, tal como deseaban los enemigos del druida cristiano.

Efectivamente, no faltaban enemigos. En Roma, los embajadores de los gobiernos denunciados por el *Avenir* como opresores, lo mismo el de Francia, Saint-Aulaire, que el de Austria, a quien Metternich enviaba severas instrucciones. El mismo Cardenal Lambruschini, sin ser el sistemático enemigo que creía La Mennais desde su ruptura en París, acababa de poner en guardia a la Santa Sede contra el «ultraísmo» de determinadas tesis y de ciertas opiniones sobre el Episcopado. También trabajaba contra el innovador una camarilla de emigrados, a cuya cabeza se hallaba el joven, rico, elegante, fastuoso, Cardenal de Rohan-Chabot, a quien los maliciosos romanos llamaban *«il bambino»*, pero que hablaba en nombre del Episcopado francés. Los jesuitas eran también unánimemente hostiles; La Mennais los había tratado muy mal en varias ocasiones, y el democratismo del *Avenir* les causaba horror. Ni eran más favorables los sulpicianos... ¡Eso suponía tener demasiados enemigos a la vez!

Y además, hay que reconocerlo, la ocasión había sido escogida de la peor manera para acudir a entrevistarse con el Santo Padre y hablar con él acerca de la libertad de los pueblos. El Papa estaba a punto de comprobar, en la Romaña y en otros lugares, ¡a dónde conducía esa libertad de los pueblos! En el *Avenir* había podido leer muchos artículos en los que resonaba «el grito de liberación» de los belgas, polacos e irlandeses, grito que «la Italia pensativa y sufrida ocultaba en su seno, profundo como una esperanza...». Podíase dudar de que en el momento en que los correos le traían las noticias de los éxitos rebeldes, el Papa hubiera apreciado mucho esa alusión a la «Italia pensativa y sufrida» que, además, no callaba.

Pero los peregrinos de Dios y de la libertad no sospechaban nada de eso. Su viaje de París a Roma resultó triunfal. En Lyón, a donde llegaron en el momento mismo del motín de los sederos, igual que en Marsella, Aix-en-Provence y Génova, fueron acogidos calurosamente. El recibimiento de Roma no fue tan grato, y La Mennais, que recordaba aún las nubes de incienso con que se le acogiera en su anterior viaje, quedó decepcionado. Esta vez no acudió ninguna delegación de admiradores, ni se le ofreció alojamiento en el Vaticano. El P. Ventura abrió su convento a los franceses, pero no sin participarles su inquietud. Sólo el Cardenal Wendt les invitó a cenar. Y cuando pidieron una audiencia, se les contestó que, antes de recibirles, el Soberano Pontífice deseaba leer una memoria en que expusieran sus doctrinas e intenciones.

Las primeras jornadas romanas estuvieron ocupadas, pues, por la redacción de la memoria. Recogiéronse en ella los elementos de la que otrora enviara La Mennais a León XII, los del artículo-programa aparecido en el *Avenir* y se completó con referencias a la acción del diario durante un año. Lacordaire fue encargado de la redacción. El conjunto constituyó una requisitoria de la política seguida hasta entonces en la alianza de la Iglesia con los Tronos, una defensa de su separación del Estado, una justificación de la obra emprendida por el *Avenir*, la *Agencia* y la *Unión*, y, para terminar, un acto de sumisión al Papa cuyo juicio los peregrinos declaraban esperar con la docilidad y la confianza de unos niños.

Pasaron las semanas, pesadas para el corazón de los tres amigos. Mientras Lacordaire y Montalembert descubrían el esplendor de Roma y la hiriente melancolía de su campiña, La Mennais tascaba el freno y no se contenía en escribir cartas bastante imprudentes a Francia, ni de estallar en público contra Roma «aquel gran sepulcro», la Curia, los cardenales

y el mismo Papa. Uno de los que oyeron uno de esos estallidos murmuró que «su herejía política podía arrastrarle a la herejía religiosa».

Por fin llegó la respuesta a la memoria. El Cardenal Lambruschini había propuesto dos soluciones: o bien que el mismo Papa convocara a La Mennais para decirle que rechazaba sus tesis revolucionarias, o bien que entregara la memoria al Santo Oficio. Gregorio XVI se mostró más apacible. Encargó al Cardenal Pacca que respondiera a los peregrinos que «aun haciendo justicia a sus buenas intenciones, veía con desconfianza que habían removido ciertas controversias por lo menos peligrosas, que sus doctrinas serían examinadas, pero que tal examen podía resultar largo y que les invitaba a regresar a Francia, donde les haría saber en su tiempo lo que hubiera decidido». Era bastante claro. Lacordaire lo comprendió inmediatamente e hizo observar a sus compañeros que permanecer en Roma sería «faltar a su promesa de sumisión absoluta y desobedecer al Papa». Pero La Mennais, estupefacto por verse desaprobado, decidió quedarse «para proporcionar las explicaciones indispensables y responder a las objeciones»: lo que revelaba en él una buena dosis de ingenuidad.

Hizo algo peor: pensó insistir para obtener una audiencia del Papa. Hasta llegó a pedir al embajador Saint-Aulaire, su declarado enemigo, que se la obtuviera. ¿Qué esperaba? ¿Obligar a Gregorio XVI a hablar? ¿Justificarse en su presencia de las críticas? Obtuvo su audiencia, en efecto, pero fue una decepción —y no podía ser otra cosa—. Al llegar, se encontraron con el Cardenal de Rohan, que tanto les había censurado, y que era el encargado de acompañarles.

El Soberano Pontífice se mostró lleno de bondad y afabilidad; por un cuarto de hora, les habló de todo y de nada, del abate Juan María y de sus pías obras, de la madre de Montalembert, conocida por su devoción, del arte de Miguel Angel y de las campanas de San Pedro, del polvo de rapé, del que el Papa ofreció una toma a Felicidad... Ni siquiera se pronunció una palabra sobre el *Avenir*, ni sobre la memoria, y la audiencia se terminó con una distribución de medallas y una bendición de rosarios.

Muchos historiadores, y muchos más biógrafos de La Mennais han reprochado a Gregorio XVI esta actitud. Algunos han pensado que la sucesión de acontecimientos hubiera sido totalmente diversa si el Papa hubiese abierto sus brazos al gran campeón de la causa católica, le hubiese hablado como a un hijo lleno de méritos, cuyos errores solamente convenía enderezar; es decir, si hubiera recordado la profunda frase de León XII: «Es un hombre a quien hay que hablar con la mano en el corazón.» Es posible que, en ese caso, todo hubiera sido distinto; pero no es seguro. Nunca en su vida aceptó La Mennais el ser frenado por consejos de moderación, cuando estaban en juego las ideas que él amaba; ni su hermano, ni Lacordaire ni, más tarde, Montalembert pudieron impedir que siguiera hasta el fin en el camino que había emprendido. ¿Hubieran bastado unas palabras del Papa? También hay que confesar que Gregorio XVI no era León XII; por bueno que fuera, no tenía el ímpetu, el gesto, la palabra que va directamente al corazón. Para apaciguar el alma inquieta de La Mennais se hubiera requerido algo diferente de aquel estricto teólogo.

La reserva de Gregorio XVI fue acrecentada, sin duda, por la noticia recibida de Francia, de que un grupo de obispos acababa de someter las tesis lamennaisianas a una comisión de teólogos notables, en su mayoría sacerdotes de San Sulpicio, y que aquella comisión las había condenado formalmente. Una vez más, la iniciativa se debía a Monseñor D'Astros, que parecía haber hecho una especialidad suya el combatir a La Mennais. Había sido examinado el conjunto de doctrinas, no sólo acerca de la libertad, que servían de base al *Avenir*, sino también las filosóficas y teológicas que podían leerse en los últimos volúmenes del *Ensayo sobre la indiferencia*, especialmente la teoría del sentido común. En ese punto, La Mennais era aún más vulnerable; al pretender establecer el fundamento de la creencia en Dios sobre el unánime testimonio del género humano, ¿no anulaba el papel de la razón en la demostración de la fe, y no hacía inútil la Revelación? Ante un

Gregorio XVI, tomista de la estricta obediencia, tales argumentos pesaban.[1]

Entretanto, La Mennais permanecía en Roma sin saber bien por qué. Lacordaire le había dejado, tras haber suplicado en vano que no se obstinara; el mismo Montalembert, que había querido permanecer junto a su maestro, partía para visitar Nápoles y Pompeya. Refugiado en Frascati, en un eremitorio teatino en que el P. Ventura le había acogido, el herido profeta meditaba, lleno de amargura, en escribir una obra sobre *Les Maux de l'Eglise.* Sus cartas nos lo muestran amargo, agrio, lleno de cólera contra todos aquellos, cardenales o jesuitas, a quienes acusaba de ser responsables de su derrota. Las noticias que recibía de la Curia le confirmaban en la convicción de que su causa estaba perdida —¿su causa? ¡A sus ojos, la causa de la Iglesia!— y que el Papa se había comprometido a fondo en el camino que llevaba a la catástrofe. Un día llegaba el anuncio de la «censura de Toulouse»; otro, el del Breve —no muy oportuno, hay que reconocerlo— dirigido a los obispos de Polonia para condenar la revuelta patriótica y ordenarles que se sometieran «al benévolo Emperador de Rusia». Nada quedaba que esperar en Roma, ni de Roma. Acompañado por Montalembert, La Mennais partió a principios de julio.

Los dos desgraciados peregrinos volvieron a Francia por Munich, a fin de calentar sus corazones en aquel rincón amigo de catolicismo vigoroso y entusiasta, cuya llama mantenían Schelling, Görres, el joven Döllinger y un grupo de artistas. Allí fueron festejados y se les reunió Lacordaire, que traía noticias —malas noticias— de Francia; su fracaso era del dominio público; los ambientes clericales y galicanos se aprovechaban de él. Durante un banquete celebrado en su honor, La Mennais recibió un pliego de Roma, llevado por un emisario de la Nunciatura; contenía la copia de la Encíclica que Gregorio XVI acababa de firmar: *Mirari Vos* (15 de agosto de 1832). La acompañaba una carta del Cardenal Pacca.

Levantándose de la mesa, La Mennais tomó a Lacordaire por el brazo: «Acabamos de recibir una Encíclica del Papa contra nosotros —dijo—; no tenemos que hacer más que someternos.» A decir verdad, La Mennais no era nombrado personalmente: Gregorio XVI quiso, ciertamente, ahorrarle el disgusto. Y la Encíclica se presentaba en forma muy general, como todas las que acostumbran a publicar los Papas al comienzo de sus pontificados. Pero nadie podía llamarse a engaño: las grandes tesis del *Avenir* eran condenadas en el documento, igual que las referentes a la libertad, la separación de la Iglesia y el Estado y las referentes a la regeneración del catolicismo. La unión con los «liberales revolucionarios» era también denunciada como error grave.

Por la noche, en unión de sus discípulos, La Mennais estudió minuciosamente el texto. «¡La condenación de la libertad! ¡El abandono de la nación polaca!» —murmuró dolorosamente. Después, un silencio—: «Dios ha hablado... *Fiat voluntas tua!* Su Vicario en la tierra me prohíbe servir a esas dos causas con la pluma. Pero me queda la oración...» Y, ante los dos jóvenes que le acompañaban, «mudos de sorpresa y admiración», se puso a escribir una carta de sumisión. Los tres redactores del *Avenir* se inclinaban ante la decisión del Pontífice, anunciaban que «salían de la liza», comprometían a todos sus amigos a seguir su ejemplo y renunciaban a la reaparición del diario. Aquélla era la actitud de un verdadero católico, de un hijo sumiso de la Iglesia; la única actitud posible para un «ultramontano» resuelto, un partidario fanático de la omnipotencia del Papa.

Más tarde, evocando aquellas horas patéticas, Lacordaire escribiría: «Si hubiera sido humilde y sumiso, o simplemente hábil y clarividente, se hubiese hallado, en 1841, al frente de la escuela católica liberal, jefe de la cruzada de aquel tiempo, más grande, más fuerte, más venerado... Nunca hombre alguno se ha perdido tan gratuitamente.» Porque La Mennais no se mantuvo en la noble actitud que había adop-

1. Pero se negó a tomar en cuenta la censura de Toulouse, porque su redacción delataba un tono bastante galicano.

tado en el primer instante; no se atuvo a aquel primer impulso. ¿Por qué? ¿Porque sus adversarios triunfaron demasiado ruidosamente y revolvieron sus puños en la herida viva? Se ha dicho muchas veces, y eso es verdad hasta cierto punto: los odios clericales —demasiado lo sabemos— tienen algo de implacable. Pero —los datos lo prueban— antes incluso de que se desencadenaran las crueles ironías, muchos síntomas demostraban ya que La Mennais se volvía atrás de su primera intención y se disponía a la revuelta. Hay que buscar la causa de su evolución en el mismo fondo de su ser, en lo profundo de aquella alma dividida, en la que proseguía sin cesar la lucha de la luz con las tinieblas. ¿Es entonces la causa de la rebelión de La Mennais ese orgullo abrupto que era el rasgo más acentuado de su naturaleza, esa indestructible convicción de tener siempre, y él solo, la razón? No solamente eso. Estaba, desde luego, herido por verse desaprobado tras haberse visto tan aclamado; pero no le guiaba el simple despecho. Un día respondió a uno que le anunciaba la condena de sus teorías: «Hay cosas que no pueden ocurrir sin que fallen las promesas.» Creía con todas sus fuerzas que su doctrina representaba al verdadero Cristianismo y que las posibilidades de la Iglesia estaban de su parte. Si el Papa le condenaba, faltaba a su misión principal. Pero, de golpe, la promesa hecha por Cristo a Pedro y transmitida por éste al Vicario, se manifestaba caduca. Y si Cristo se había engañado, todo se hundía en el mundo; extinguíase la luz... Todo el drama espiritual del impetuoso dialéctico se fundaba en este teorema demasiado simple.[1]

De regreso en La Chênaie, con un pequeño grupo de discípulos, entre los que se encontraban Gerbert y Lacordaire, y los jóvenes —Maurice Guérin entre ellos—, no tardó La Mennais en rumiar sus quejas y sus cóleras. Su situación material era mala y le atormentaba: un desdichado negocio de librería le había arruinado. Ahora tenía que escribir, escribir mucho, para vivir. Sin cesar, tomaba en sus manos el documento que le había fulminado y hacía de él extrañas exégesis: el *Avenir* no había sido realmente atacado; la Encíclica era un «acto de gobierno», pero no había «condenado sus doctrinas en el sentido riguroso de la palabra». Por supuesto, y como siempre, en sus discursos, en sus cartas, dejábase llevar de la cólera muchas veces; Roma era «la más infame cloaca que haya manchado nunca la vista humana»; nada había que hacer «por el clero y con el clero, a causa de Roma y de los obispos»; y, sintiéndose más que nunca Casandra sobre los muros de Troya, anunciaba: «Grandes destrucciones deben preceder a la época en que el catolicismo, libre de sus lazos, regenere de nuevo al orbe.» Todo aquello era tan penoso, que Lacordaire no pudo soportar por más tiempo la atmósfera que reinaba en La Chênaie; una noche huyó de allí sin atreverse siquiera a ver a su maestro, dejándole una carta de despedida cruel y dolorosa.

Los enemigos velaban. Los galicanos de *L'Ami de la Religion* ironizaban acerca del papista condenado por el Papa, insinuando que su famosa sumisión era una añagaza. Su hermano, el querido abate Juan María, era molestado, perseguido y amenazado de verse expulsado de sus obras. De Roma llegaba la noticia de que el P. Ventura, el mejor amigo de Felicidad, había tenido que dejar el generalato de los teatinos. La benévola reserva de que había dado muestras el Papa al no nombrarle personalmente, no era imitada por todos los obispos; algunos exigieron a los candidatos a las órdenes el juramento «de reprobar las doctrinas de F. de La Mennais», y uno de ellos llegó hasta a tratar públicamente al desinteresado apóstol del *Avenir* de ambicioso venal. Todas esas mezquindades acababan de irritar a Felicidad y de anclarle en sus ideas.

Cerca de dos años pasaron así, en una tensión creciente. Bien informado acerca de lo que decía y escribía La Mennais, Gregorio XVI resolvió enviar un Breve a Monseñor D'Astros para

1. El más profundo análisis del caso La Mennais se encuentra, sin duda alguna, en algunas páginas que J. Lavarenne le ha dedicado en la *Chronique sociale de France* de marzo-abril de 1948. Las líneas de este párrafo le deben mucho.

expresarle el dolor que experimentaba a causa del cambio de actitud del solitario de La Chênaie, tanto más vivo —decía— cuanto más se había alegrado con sus primeras declaraciones. Aquello era aún una paternal invitación: el Pontífice pedía a La Mennais que no se contentara con la sombría retirada, sino que concretara una retractación. Desgraciadamente, Monseñor D'Astros publicó el Breve en *L'Ami de la Religion*. Los adversarios de La Mennais clamaron de gozo. El herido profeta reaccionó escribiendo una carta en tono plenamente sumiso, pero cuyos oscuros términos dejaban adivinar no pocas intenciones secretas. De hecho, había ya establecido su actitud sobre una distinción casuística: «Si, en el orden religioso, el cristiano no sabe más que escuchar y obedecer, permanece, con respecto a la potencia espiritual, enteramente libre en sus opiniones, palabras y actos en el orden puramente temporal.» Discutible aún para un seglar, esa distinción era inaceptable en un sacerdote. Evidentemente, el Papa no podía aceptarla. ¿Era inevitable la ruptura? Ya el Obispo de Rennes suspendía a La Mennais en sus poderes sacerdotales...

Ocurrió entonces un episodio singular, que ilumina con cruda luz el carácter trágico, contradictorio e inclinado a los extremismos, de La Mennais. Habiendo abandonado La Chênaie después de despedirse de sus discípulos, en una dramática misa en la que se desmayó por la emoción, se dirigió a París, en parte para hallar un medio de ganarse la vida. El Arzobispo recibió entonces de Roma el encargo de verle y tratar de guiarle al arrepentimiento. El prelado era aquel Monseñor de Quélen, a quien el polemista tanto había fustigado. Contra todo lo previsto, los dos hombres se entendieron bien, como buenos bretones. Tuvieron lugar corteses discusiones; un nuevo mensaje llegó de Roma, en el que se suplicaba a La Mennais que considerara su caso «como católico y sacerdote, al pie del crucifijo». Todo parecía ir bien. Una carta dirigida al Cardenal Pacca llevaba la sumisión total, por la que La Mennais se comprometía a seguir absolutamente la doctrina de la Encíclica. Inmenso fue el júbilo; la suspensión contra el sacerdote fue anulada; el Nuncio hablaba de invitarle a comer... Pero, en el fondo de su ser, el profeta no había renunciado a sus ideas; así lo decía al inquieto Montalembert. Entonces, ¿por qué había firmado el acta de sumisión? ¿Porque tenía miedo de «la violenta borrasca que su negativa hubiera provocado»? ¿Porque estaba cansado, dolorosamente cansado, de todas aquellas discusiones, de todas aquellas amarguras? ¿Porque deseaba «la paz a cualquier precio»? Tal vez se había distendido un resorte en él. Pero, inmediatamente, se rehízo. Gritaba vehementemente: «¡He firmado! ¡He firmado! Hubiera firmado que la luna había caído en la China..., que el Papa es Dios, el gran dios del cielo y de la tierra, y que sólo él debe ser adorado...» El autor de tantas páginas en honor del Pontífice infalible llegaba ahora a tales blasfemias. Y Monseñor de Quélen, a quien la vuelta de aquella alma a la fidelidad llenaba de alegría, estuvo a punto de desvanecerse de sorpresa aquel día de enero de 1834, en que La Mennais le anunció que renunciaba a su sacerdocio y que no celebraría más la misa...

Lo que en adelante ocurrió fue un encadenamiento terriblemente lógico de acontecimientos, que conduciría a la ruptura total. En aquella «vida absolutamente nueva» en la que declaraba entrar serenamente, Felicidad imaginaba, como más tarde Renan, «permanecer fiel a Jesús aun abandonando la Iglesia»; [1] de hecho, aquello era el cisma, la herejía, la apostasía. Unas semanas después de la decisión significada a Monseñor de Quélen, el 30 de abril, aparecía un extraño libro, impulsado por un soplo grandioso, la obra maestra literaria del autor sin duda alguna: *Paroles d'un croyant*.[2] Tratábanse en él dos grandes temas: el pascaliano de la insuperable tristeza del hombre exiliado en la tierra, huésped «de un albergue de la noche», y el de la esperanza cristiana, que

1. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse.*
2. A partir de este momento, para democratizar su nombre, firmó siempre Lamennais, en vez de Felicidad de La Mennais.

debe liberar a la humanidad de todas las servidumbres y conducirla hacia la única luz definitiva. A lo largo de sus versículos, inspirados en la *Biblia*, aquel libro, conjunto de visiones y plegarias, de meditaciones y recriminaciones, evocaba, como en la lucha de Gog y Magog, el enfrentarse de dos campos de batalla que se dividen el mundo; de una parte, el pueblo, viva encarnación de la Ciudad de Dios; de la otra, la Ciudad de Satanás, con sus verdugos, sus opresores, los reyes y los sacerdotes... El éxito fue prodigioso: cien mil ejemplares se vendieron en dos meses; en las galerías del Odeón se formaban colas para leer la obra a tanto la hora. Por supuesto que tampoco faltaron las críticas vehementes. No solamente en la prensa gubernamental, donde el «Evangelio de la insurrección» fue arrastrado por el fango, sino sobre todo en los ambientes religiosos. «¡Apocalipsis de Satán!» —se burló un polemista creyente—; Monseñor D'Astros comparó al autor a muchos ilustres herejes, con Tertuliano a la cabeza, y al mismo Lucifer. La aprobación, indiscreta, de algunos medios de extrema izquierda, no restablecía, evidentemente, el equilibrio. Ingenuamente, Lamennais estaba persuadido de que Roma dejaría pasar el asunto, limitándose a «algunas quejas». Pero se engañaba míseramente. Gregorio XVI consideró aquella publicación como un acto de deslealtad; el Cardenal Lambruschini opinó que en adelante se veía claro en las reticencias y vacilaciones del autor. Sólo Monseñor de Quélen aconsejó guardar silencio para no hacer al libro nueva propaganda. No hubo necesidad —como imaginara Lamennais— de que Metternich interviniera personalmente: el Papa estaba dispuesto a fulminar al sacerdote revolucionario. La Encíclica *Singulari nos* apareció entonces, condenando a aquel libro «pequeño en dimensiones, pero inmenso por su perversidad» y provocador de anarquía, y comparando a su autor con los herejes de otrora, los valdenses, Wiclef, Juan Huss... El golpe fue contundente y arrojó por tierra al rebelde. En vano, persiguiendo no se sabe qué quimera, obstinábase en clamar: «No he roto con la Iglesia, no he imitado a Lutero» y en negar el cisma. Tras la formal condena, la carrera del católico Lamennais había concluido: sus mejores amigos le abandonaron, incluso Montalembert, cuyo corazón sangraba. Estaba solo.

Aún pasaron veinte años, señalados en aquella existencia por acontecimientos y publicaciones que cada vez interesan menos a una Historia de la Iglesia. En los *Troisièmes mélanges*, en los *Affaires de Rome*, Lamennais continúa denunciando los pretendidos errores de la Iglesia, las bajezas de Roma, el «Cristianismo de pontificado»; y derivará cada vez más lejos de la fe, hacia una especie de socialismo humanitarista, prudente y burgués, desdeñado incluso por los verdaderos socialistas. *Le Livre du Peuple*, en 1837; *Le Pays et le gouvernement*, en 1840; un tratado, *Du Passé et de l'Avenir du Peuple*, de 1841, tornan a sus grandes tesis habituales sobre el papel mesiánico de un *Demos* —pueblo— idealizado, sin añadir gran cosa, fuera de alguna que otra requisitoria contra la confiada burguesía. Los mismos procesos que incoará contra él el Gobierno de Luis-Felipe no le restituirán una gloria que, desde las *Paroles d'un croyant*, le había abandonado poco a poco. Lamennais se convierte entonces en ese hombrecillo enjuto, de rostro apergaminado, sobre una corbata de mil colores, descrito por Tocqueville, con su levitón verde y su chaleco amarillo, caminando a pequeños y apresurados pasos, sin volver nunca la cabeza ni mirar a nadie, que a pesar de todo sigue siendo sacerdote por su aspecto «como si acabara de salir de una sacristía, y, junto a todo ello, un orgullo capaz de llevar de cabeza a todos los reyes y resistir al mismo Dios».

Pero aún le aguardaban grandes decepciones. Cuando, en 1848, vea por fin realizarse su sueño con la instauración de la República, no tardará en medir su impostura. Elegido diputado con asiento en «la Montaña», asistirá al hundimiento de aquella segunda República que no supo instaurar el régimen verdadero del Pueblo y que caerá tan pronto en manos de los opresores... Enfermo, a partir de 1851 no sale de su cámara, abstraído en trabajos librescos como la traducción de la *Divina Comedia*, discutiendo ásperamente con su sobrino por miserables cuestiones de intereses, y casi sin otros

amigos que Béranger: una extraña alianza...[1]

Pero no vuelve a la Iglesia. Cuando, a comienzos de 1854, cae gravemente enfermo, en vano le suplica su sobrina que acepte la asistencia de un sacerdote: se niega a recibirlo decididamente y vuelve su rostro hacia la pared; en el cementerio, por orden suya, el ejecutor testamentario prohíbe la colocación de una cruz sobre su tumba. Cuando seguimos con el corazón angustiado la trayectoria ruinosa de este hombre, comprendemos la emoción que asalta al día siguiente de su muerte a su hermano, el abate Juan María, cuando regresó, solo, a La Chênaie. Celebró una misa en aquella pequeña capilla donde el maestro había dado la comunión a sus discípulos: después, ya en la terraza, dejó escapar un grito angustiado: «¡Feli, Feli! ¿Dónde estás?», y cayó desvanecido por tierra.

¡Qué pérdida para la Iglesia el drama de Lamennais, su apostasía, su caída! Podemos soñar acerca de lo que hubiera sido, de cuanto hubiese podido hacer, de haber sido más humilde de corazón, de haber poseído verdaderamente el sentido de la Iglesia; y también, hay que reconocerlo, de haberse encontrado frente a hombres que supieran comprenderle y llevarlo «con su mano en el corazón». ¿Un Santo Domingo del siglo XIX? Tal vez. Con todo, el papel que representó no puede ser menospreciado sin injusticia; papel de fermento y de vanguardia sacrificada. Sus discípulos, a los que ni una sola vez trató de arrastrar al cisma, ¿no le debieron en gran medida lo que después, una vez separados de él, les hizo eficaces? Fue La Mennais quien preparó los caminos para una organización de los católicos fuera de los partidos políticos, fórmula consagrada en nuestro tiempo; fue él quien trabajó más que nadie en la derrota del galicanismo, en la expansión de las ideas que, dieciséis años después de su muerte, triunfarían en el Concilio Vaticano; fue también La Mennais quien restableció un clima de confianza mutua entre el Cristianismo y el pueblo —clima radicalmente opuesto a aquel otro de odio manifestado en 1830—. ¿Ha sido por todo ello por lo que ningún Papa le ha excomulgado nominalmente?

El domingo que siguió a la muerte de Felicidad Lamennais, el Padre Gratry, predicando en el Oratorio, pronunció estas frases perfectas que concluyen aquella dramática historia: «¿Debemos desesperar de la salvación de esa pobre alma? No. Para que tan grande ejemplo sirviera de enseñanza, Dios ha permitido que ese fin pareciera desprovisto de toda esperanza. Pero aquella alma había contribuido a despertar el sentimiento religioso en nuestro país. ¿No podemos pensar que habrá habido en ella una conversión oculta a nuestras miradas, y que habrá obtenido misericordia?» Un cristiano no piensa sin emoción en Felicidad de La Mennais, apóstol genial, que no fue un santo...

La defensa de los principios

Tal y como aparece en el drama de La Mennais, Gregorio XVI es, por formación y por carácter, un doctrinario. He ahí un aspecto de su personalidad y de su actuación que no conviene desestimar. Nada más injusto que atribuir la rigidez de su actitud a simples razones políticas, y representarse a aquel sucesor de San Pedro «aterrorizado» por los «poderes de opresión» u obediente sólo a sus intereses. La verdad es bien distinta. En medio de aquella extraordinaria confusión de espíritus, el Pontífice camaldulense trató —apoyándose en los inquebrantables principios del Cristianismo— de fijar la verdad, determinar cuál debía ser la conducta de los católicos y denunciar los mortales errores que amenazaban al mundo. Ni puede pensarse que, en numerosos aspectos, su juicio haya sido o muy estrecho o incompleto; no hay derecho a decir que resultara inútil, ni que al formularlo Gregorio XVI se haya salido de sus atribuciones y deberes.

Además, si la historia concede particular importancia a su condena del liberalismo, no puede olvidarse que, durante los dieciséis años

1. Chateaubriand, que nunca había desesperado de conducirlo de nuevo a la Iglesia, había muerto en 1848.

de su Pontificado, Gregorio XVI tomó posiciones acerca de otras muchas cuestiones y que rectificó otros errores. En Alemania, por ejemplo, cuando se difundieron en universidades y seminarios las tesis de Jorge Hermes (1775-1811), respetable sacerdote y profesor renombrado de la Universidad de Bonn, el Papa las condenó, en 1835, por el Breve *Dum acerbissimas:* la mezcla de criticismo kantiano y de iluminismo que se encontraba en libros como las *Investigaciones acerca de la vida interior del Cristianismo,* por sincero y leal que fuera su autor, le parecía peligrosa; ¿se equivocaba, acaso, en desconfiar de una apologética, anticipadamente modernista, que llegaba a la pretensión de «comprender y explicar los misterios de la fe por los métodos de la razón»? En Italia, si es verdad que, por amistad personal con el autor, no condenó las aventuradas doctrinas del generoso Rosmini, sospechoso de aquel «ontologismo» que Pío IX pondría en el Indice y al que León XIII condenaría aún más formalmente, no dejó de multiplicar las advertencias y alertas: la idea de que el espíritu humano descubre a Dios mediante un conocimiento inmediato, una especie de percepción experimental, parecíale llevar a la confusión de los dos órdenes, el natural y el sobrenatural, confusión que después seguiría creciendo.

La prueba de que, al pronunciarse con firmeza sobre las doctrinas que agitaban a los espíritus, no pensaba en sus propios intereses ni en los del Papado, está en que no vaciló en condenar a hombres y movimientos que, sin embargo, querían reforzar su prestigio o su poder. El mismo La Mennais no había sido preservado por su «ultramontanismo». Los hermanos Allignol, sacerdotes de la diócesis de Vivier, que, inspirados por una especie de resurrección del presbiterianismo de Maultrot, Le Paige y el abate Grégoire, pretendían liberar a los sacerdotes del «despotismo de los obispos» [1] y unirlos directamente a la Sede Apostólica, fueron firmemente invitados a someterse a sus jefes jerárquicos: la corriente «romana» exagerada que ellos habían desencadenado no recibió de Roma ayuda alguna, sino todo lo contrario. Igualmente, Gregorio XVI, Papa tradicionalista, si lo hubo, no vaciló en condenar a quienes, por excesiva reacción contra el racionalismo del siglo XVIII, pretendían aniquilar el papel de la razón, como el abate Bautain, de Estrasburgo, espíritu excelente, que formó a numerosos sacerdotes, algunos de los cuales ascenderían a la más alta jerarquía: preludio, en 1840, a la condena que más tarde fulminará, bajo Pío IX y León XIII, al conjunto de tesis tradicionalistas exageradas, incluso las de Bonald.

Contra toda clase de errores trató Gregorio XVI de defender la verdad católica, y no solamente contra aquellos cuyos protagonistas eran los «liberales» de todas clases. Incluso en las dos Encíclicas complementarias en que trata de ese género de problemas, *Mirari vos* y *Singulari nos,* aborda otros muchos asuntos en que pudieran parecerle amenazados los dogmas: por ejemplo, el de la indisolubilidad del matrimonio y el del celibato eclesiástico. Pero no es menos cierto que su postura acerca del liberalismo ha sido la más importante, la que tuvo más repercusiones y suscitó las más duras críticas. ¿Cómo juzgarla? «Papa antiliberal», se ha escrito con frecuencia: pero eso se dice pronto. La prueba de que Gregorio XVI no ha sido, simplemente y de modo sistemático, un Papa reaccionario, está en el hecho de que, menos de dos años después de la condenación del *Avenir,* permitió a uno de los más célebres colaboradores de aquel periódico, Lacordaire, subir al púlpito de Notre-Dame de París: no desconfiaba de lo que había de noble y auténticamente cristiano en el movimiento cuyo animador fuera La Mennais. Su única equivocación consistió quizás en no haber llevado lo bastante adelante el análisis del liberalismo, para separar en él la cizaña del buen grano. Pero en la prodigiosa confusión de pensamiento y de vocabulario en que hemos visto a los hombres de aquella época, se hubiera necesitado un genio para llevar a cabo semejante examen, y Gregorio XVI no fue genial.

1. En lo que, sin embargo, no se equivocaban del todo. Algunos obispos desplazaban a sus párrocos de la manera más arbitraria. En 1835, un obispo, Mons. Donnet, había enviado treinta y cinco cambios de destino en un solo correo.

¿Qué error trataba de combatir la Encíclica *Mirari vos* condenando al liberalismo? En substancia, el liberalismo, para el redactor del texto pontificio, es *toda opinión que se pronuncia a favor de la libertad absoluta frente a la autoridad.* Tal género de opiniones se manifiesta en numerosos terrenos: y en todos ellos parecían igualmente peligrosas. Condenado, pues, el liberalismo teológico, inspirado en los filósofos irreligiosos del siglo XVIII, y que opone la soberanía de la razón humana a los dogmas, a la tradición y a la enseñanza del Magisterio supremo. Condenada también la libertad de conciencia, «máxima falsa y absurda; o, más bien, delirio... error de los más contagiosos, que allana el camino de la libertad de opinión sin freno», es decir, que lleva a la indiferencia religiosa, esa indiferencia ya denunciada por La Mennais.

Condenado igualmente «ese ardor desenfrenado por la libertad más audaz que no aspira más que a poder felicitarse, como otrora Lutero, de ser libre con respecto a todo y a todos», puesto que esa rebelión, literalmente luciferana, conduce a subvertir las justas jerarquías del hombre a Dios.

La Encíclica proporciona ejemplos concretos de las desastrosas aplicaciones de tales teorías. Algunos reclaman, en nombre de la libertad, la separación de la Iglesia y el Estado; la Encíclica piensa que «no habría nada de bueno, ni para la religión ni para los gobiernos» en tal separación, y que, por el contrario, hay que mantener la concordia, la mutua confianza entre el Sacerdocio y el Imperio. Otros reclaman la libertad de imprenta; la Encíclica la declara «muy funesta y detestable opinión, de la que nunca se tendrá bastante horror»; que más bien se inspiren en el consejo de los apóstoles, quemando todos los malos libros. Otros reivindican los derechos de libre asociación, incluso entre creyentes y no creyentes; el Papa los condena también porque, al herir el respeto a la religión, provocan «disturbios para romper los lazos entre la Iglesia y el Estado y para destruir el respeto a la autoridad». La *Mirari vos* se eleva contra todas las amenazas de la subversión, y dos años después, la *Singulari nos* precisará más aún el pensamiento pontificio frente a la corriente liberal y nacional «que impulsa criminalmente a los pueblos a romper los lazos de todo orden público, a enfrentar una contra otra a las autoridades, a excitar, alimentar, extender y fortificar las sediciones en los imperios...»; tales doctrinas «conducen a la anarquía», deben ser condenadas, «como ya lo fueron por la Iglesia las de los hussitas, valdenses, wiclefianos y otros herejes de la misma especie...».

De esta manera, Gregorio XVI se erigía en campeón de la verdad contra la Revolución. Y está fuera de duda que su reacción, vehemente hasta en los términos, que llegan a una dureza extrema, era en sí necesaria; hay ciertos hechos esenciales de la Revolución que la Iglesia no podría admitir en caso alguno. Era útil recordar que la libertad prometida por el Evangelio es la de la verdad, y que es, ante todo, una libertad interior, una liberación de los obstáculos y de las servidumbres en las que el pecado sumerge al hombre, y que todo lo demás es de importancia secundaria. Era útil recordar que la libertad del creyente tiene por límites su sumisión a los dogmas, a la Revelación, a la autoridad de la Iglesia y de quien, a su cabeza, representa a Cristo. Ni era inútil tampoco que una reacción «del buen sentido, instruido por las nociones mismas de sociedad», según la frase de Georges Goyau, se manifestara en medio de un período tan turbulento contra la pretensión de quien admitiera el libre conflicto de ideas, verdaderas o falsas, como un bien en sí mismo, o el derecho a la revuelta permanente como atributo necesario de los pueblos.

Pero la reacción, útil y sana, de Gregorio XVI adolecía de defectos que debilitaban su importancia. El texto de las Encíclicas no distinguía entre determinados aspectos legítimos de la libertad y los que eran positivamente nocivos: por ejemplo, al denunciar el «indiferentismo», resultado de la libertad de conciencia, parecía condenar a esa libertad misma, en principio; es decir, admitir que la fe pudiera ser impuesta a la fuerza. La carta que el Cardenal Pacca dirigiera a La Mennais reconocía que «en ciertas circunstancias la prudencia exige tolerar las libertades, a fin de evitar un mal

mayor», sin presentarlas, empero, como algo deseable; pero el texto pontificio, más tajante, no tenía en cuenta tal reserva. Por temor a la anarquía y a los peligrosos desórdenes que pudiera traer consigo —y la Revolución francesa había proporcionado abundantes ejemplos—, el Papa parecía alinearse en el campo de los gobiernos autoritarios, de los dueños extranjeros que imponían el orden por la fuerza en Italia, en Polonia o en otros lugares, contra el deseo de los mismos pueblos... Al rechazar también las demandas de quienes se atrevían a decir que la Iglesia tenía necesidad de renovarse, parecía colocarse entre los adversarios de toda renovación y hacerse campeón de un pasado muerto. Todo ello hacía de él —quisiéralo o no— el enemigo de toda la sociedad moderna, o, por lo menos, ofrecía todas las apariencias de serlo. Inatacable en sus principios, la enseñanza de Gregorio XVI adolecía de la ambigüedad de términos en que se hallaba formulada.

A los ojos de la posteridad parecía adolecer aún de otra cosa: de una falta más grave. Tratábase de una forma de liberalismo a que no aludían los textos pontificios: el liberalismo económico, que no era condenado. Cuando los católicos, e incluso los obispos, habían ya denunciado el error de la libertad sin límites en las relaciones entre patronos y obreros, y las dramáticas consecuencias a que conducía su uso, el Papa parecía ignorar totalmente ese problema, a punto de convertirse en el más grave de la sociedad moderna. Más aún que por sus ambigüedades de vocabulario, la *Mirari vos* pecaba por ese olvido y por sus silencios. Un intenso grito de urgencia atravesaba aquella época, tanto como el de los pueblos que querían sacudirse las tiranías extranjeras: el de los hombres más míseros, aplastados por la servidumbre económica, disfrazada de libertad, y parecía que el Vicario de Cristo, en aquellos años treinta, se negara a escuchar ese grito.

Pero, entretanto, en la misma Roma, lo escuchaba un joven clérigo de veinte años, que preparaba un doctorado en teología: meditaba ese inmenso grito y sus consecuencias. El joven se llamaba Joaquín Pecci, y un día sería León XIII.

Un doloroso episodio: Gregorio XVI y el drama polaco

Esa actitud doctrinaria, rigurosa en los principios, poco sensible a las consecuencias humanas de su aplicación, se halló puesta a la prueba de los hechos a lo largo del Pontificado de Gregorio XVI. ¿Y cómo soportó esa prueba? Hay que confesar que bastante mal; y esos dieciséis años, confusos en tantos decisivos aspectos, estuvieron lejos de quedar señalados por victorias de la Iglesia. Sucedió incluso que el angustioso dilema en que la Revolución liberal y nacional parecía encerrar al Papado, se resolviera de modo singularmente doloroso y poco satisfactorio para la causa católica. Así ocurrió sobre todo en el dramático episodio de la revuelta de Polonia.

La rebelión que había estallado en Varsovia en diciembre de 1830, poco antes de la muerte de Pío VIII, duró menos de un año. Heroicos, pero insuficientemente organizados y mandados por jefes más generosos que hábiles, los polacos libraron, en cien ocasiones, batallas dignas de canciones de gesta, sin lograr ir adelante. Sucesivamente, en Waver, en Grochow y Dembé o en Igania, su loca audacia parecía arrebatarles; los mejores regimientos rusos fueron aniquilados, como los famosos «coraceros del Príncipe Alberto» que, en 1814, habían sido los primeros en entrar en París. Los insurrectos —que eran 45 000 hombres— se imponían a los 150 000 rusos. Pero cuando éstos, inquietos por el sesgo de las cosas, llevaron tropas suficientes, en la proporción de seis contra uno, vencieron. La última batalla del puente de Osholenka, la desesperada resistencia de Varsovia, bombardeada de modo despiadado, nada pudieron contra la invencible fuerza de los «grandes batallones», de los que Napoleón decía que, en fin de cuentas, obtienen siempre la victoria. A comienzos de 1831 el asunto estaba decidido y normalizado. En vez de seguir siendo, como en 1815, un reino constitucional satélite de Rusia, la Polonia rusa se convirtió en una provincia del Imperio zarista. El estatuto orgánico reemplazó a la Constitución de 1815, y sobre el desgraciado país reinó en adelante el «knut».

Ante semejante tragedia, epílogo sangriento de los tres vergonzosos actos de los repartos de Polonia, Europa no reaccionó. Los Estados «correpartidores», naturalmente, se mantuvieron tranquilos; Metternich se limitó a refunfuñar algunos lenitivos llamamientos a la clemencia; Prusia dejó pasar a las tropas rusas por su territorio, pero recogió a los fugitivos de los ejércitos polacos derrotados. Inglaterra propuso, negligentemente, un arbitraje de las potencias. En Francia, el gobierno de Casimir Périer, a quien los partidos de izquierda suplicaron que interviniera, se negó a ello, en parte porque conocía su propia impotencia, en parte porque le inquietaba la agitación «liberal» y revolucionaria; «la sangre de los franceses pertenece a Francia», dijo el Primer Ministro; y cuando se conoció el término de la rebelión, el ministro de la Guerra, general Sebastiani, dejó caer la frase que habría de hacerse tristemente célebre: «¡El orden reina en Varsovia!» Pero no es menos cierto que todo lo que en Europa manifestaba más o menos tendencias liberales, cuantos luchaban por una renovación del mundo, se estremecían de amor y de angustia por la vencida Polonia: La Mennais le dedicaba dos himnos; Lacordaire saludaba su derrota con un largo treno; Montalembert se dedicaba de lleno a la traducción del *Libro de los peregrinos polacos*, «torrente de lirismo y de imprecaciones bíblicas», en frase del maestro de La Chênaie. El drama del pueblo mártir conmovió a millares de corazones.

¿Y el Papa? El problema era para él más que delicado. Los combatientes de Polonia eran católicos en su inmensa mayoría; numerosos sacerdotes figuraban en sus filas, y la voz de muchos obispos se levantaba para animar la rebeldía. Badani, enviado por los insurrectos para mostrarle la justicia de su causa, insistía en un aspecto de la lucha que —los hechos iban a demostrarlo— no podía ignorarse: la resistencia del Catolicismo a la opresión de la ortodoxia rusa. Pero, al mismo tiempo, el príncipe Gagarine, representante del Zar, hacía ver al Papa que los jefes de aquella rebelión eran de las mismas sectas que, en Italia y en todas partes, amenazaban el orden establecido; que su señor, asegurador de la paz, no tenía en modo alguno la intención de arruinar a la Iglesia católica de Polonia, y pedía una «exhortación paternal» que invitara al clero «a no salirse de sus atribuciones espirituales».

Las protestas del Zar, significadas a Gregorio XVI el mismo día de su Coronación, en el momento en que los disturbios de Italia le predisponían en contra de todo liberalismo, hicieron en su ánimo más fuerza que los desgarradores llamamientos de los católicos polacos. Por primera vez escribió una carta a los obispos de Polonia para aconsejarles «que predicaran la obediencia y sumisión, según San Pablo»; parece ser que, confiado a Gagarine, el Breve no llegó nunca a sus destinatarios, porque el Gobierno de San Petersburgo lo consideraba insuficiente. De nuevo intervino Gagarine, ayudado por Metternich, quien dejó entender al Santo Padre que un poco de condescendencia por su parte permitiría al Zar llegar a un arreglo ventajoso de todos los problemas católicos de Polonia. Hay que añadir que los gritos líricos y las vehementes recriminaciones de los liberales a favor de Polonia, lo mismo los del *Avenir* que los del *Risorgimento*, no contribuían desde luego a llevar a Gregorio XVI a favor de la causa rebelde. El 9 de junio de 1832, el Breve *Superiori anno* fustigaba a «esos artesanos de engaños y mentiras que, so pretexto de religión, levantan la cabeza contra el poder legítimo de los príncipes, quebrantan todos los lazos de sumisión que impone el deber y arrojan a su patria a la desgracia y el luto». Ordenaba a los católicos polacos que vigilaran intensamente en apartar de sí las funestas doctrinas y les aconsejaba inclinarse de nuevo «a su poderoso Emperador, que se mostraría benigno para con ellos».

Podemos imaginarnos el efecto que hizo el texto pontificio. Primero en Polonia, a donde llegó, publicado por los rusos, a son de trompeta, en el momento en que los ocupantes se entregaban a una terrible represión. Y también en todos los demás países: en Francia, donde, incluso fuera de los medios católico-liberales, entristeció a numerosas conciencias; en Inglaterra, donde la prensa protestante subrayó su

casi odioso carácter. Ignorábase entonces que aquel documento iba acompañado de otro, muy enérgico, en que el Papa denunciaba al Zar «las malévolas argucias de su gobierno en Polonia», citaba precisos ejemplos de hechos semejantes a la persecución, y proponía el envío a San Petersburgo de un encargado de asuntos pontificios para estudiar a fondo aquellos problemas. Pero es evidente que la diplomacia rusa se apresuró a enterrar ese segundo documento en los abismos del silencio que siempre ha tenido a su disposición. Más aún: una nota del Cardenal Bernetti, en 1835, que reclamaba una respuesta, mereció efectivamente una de Gagarine, que declaraba que cuanto ocurría de penoso en Polonia era por culpa de los católicos, y especialmente del ingrato clero, al que el Gobierno de Su Majestad se aplicaba a reorganizar con una solicitud absolutamente paternal.

Esa hipócrita solicitud, efectivamente, se manifestaba de sorprendente manera. Mientras que, políticamente, los polacos veían arrebatárseles todos los derechos, en el terreno religioso se llevaba a cabo una odiosa empresa de rusificación y ortodoxización. Indignos prelados eran puestos a la cabeza de las diócesis. Hacíanse presiones de todas suertes para llevar a los hombres a la apostasía; muchos miles de niños, cuyos padres se negaban a unirse a la iglesia ortodoxa, fueron deportados a Silesia. Una vez más la iglesia uniata fue especialmente atacada; un obispo unido a la causa rusa obligó por la fuerza a miles de fieles a pasar a la iglesia cismática. Los religiosos y religiosas basilianos, que siempre habían constituido el armazón de la iglesia uniata, fueron perseguidos; más tarde, refugiada en Roma, la abadesa basiliana de Minsk, Irena Macrina Mieczyloska, contaría el verdadero martirio sufrido por ella y sus hermanas de religión. Mientras, la propaganda rusa difundía por todas partes el rumor de que aquellas medidas eran tomadas de acuerdo con la Santa Sede, de conformidad con el famoso Breve *Superiori anno*.

Informado por fin —después de diez años...—, Gregorio XVI acabó por reaccionar. En julio de 1842 pronunció una alocución consistorial que era una patética protesta. Denunció «el fraude que había fomentado el rumor de que la Santa Sede había traicionado a la causa católica»; el Papa exponía, de la manera más luminosa, todos los atentados llevados a cabo por los rusos contra los derechos de los católicos en Polonia, y suplicaba al Zar que cambiara de actitud... Aquel mensaje valiente y doloroso hizo impresión en toda Europa. En Francia, incluso el liberal *Réforme* lo encomió.

Tras haber guardado silencio muchos meses, el gobierno ruso prefirió reanudar las negociaciones, seguramente por temor a una nueva explosión de cólera en Polonia. Durante más de dos años su diplomacia usó de todos sus mejores procedimientos para alargar las cosas; recordaba a Gregorio XVI que, al tomar aquella actitud, se alineaba en el campo de los revolucionarios. Pero el Zar Nicolás se daba cuenta de que Europa ya no le aprobaba, ni siquiera sus aliados de Austria. En diciembre de 1845 vino a Roma y pidió ser recibido por el Papa. ¿Qué ocurrió entre aquellos dos hombres durante la larga audiencia? El Cardenal Wiseman, sin citar sus fuentes de información, asegura que el omnipotente autócrata, que había entrado lleno de orgullo en el despacho del Pontífice, salió «con los cabellos en desorden, los ojos huraños, la piel pálida, como si durante aquella hora hubiera sufrido todos los males de una fiebre prolongada». Veinte años después, Pío IX —sin hacer referencia alguna a sus elementos de información— confirmaría en general esa versión. Pero el Cardenal Acton, que hizo de intérprete, dio de la audiencia una referencia menos dramática: el diálogo habría sido muy tranquilo y la audiencia habría terminado incluso con un beso de paz; pero el Papa, con gran firmeza, debió recordar al Zar que abusaba de sus derechos de soberano temporal pretendiendo cambiar la religión de sus súbditos. Tal fue, en todo caso, el punto de partida de las negociaciones que, bajo Pío IX, llevarían a la firma del Concordato de 1847.

«El Papado se ha mostrado digno de sus mejores días —escribía el periódico *La Reforma*—; la justicia, el derecho, la libertad, han hallado un intérprete en el santuario romano; la conciencia moderna puede estar satisfecha.»

Sin duda; y tan firme reacción debe ponerse en el crédito del Papa camaldulense. ¿Había borrado enteramente el recuerdo del triste Breve de 1832?

Ante las "vicisitudes de los Estados"

El problema planteado en Polonia, y al que Gregorio XVI creyó poder dar solución de acuerdo con sus personales tendencias profundamente conservadoras, estaba igualmente planteado en otros lugares y de manera todavía más delicada. A los polacos, cuya revuelta había fracasado, podía decírseles que al turbar, sin resultados, el orden establecido, comprometían inútilmente a la Iglesia; pero, ¿qué decir de los movimientos liberales que habían triunfado? ¿Qué actitud tomar con respecto a los gobiernos surgidos del motín triunfante? ¿Había que ignorarlos, negarse a mantener relaciones con ellos, aun a riesgo de hundirlos en el campo de la irreligión, en el que muchos de ellos no querían situarse?

La cuestión había sido zanjada unos años antes, prácticamente, por León XII que, hallándose frente a la declaración de independencia de las colonias españolas de América, había establecido, a pesar de España, relaciones diplomáticas con las jóvenes repúblicas. Siguiendo su ejemplo, Pío VIII había reconocido sin dificultad al «gobierno revolucionario» de Luis-Felipe. Pero este mismo problema se hallaba planteado en tantos otros casos, que parecía necesario a Gregorio XVI fijar una regla general. Así lo hizo mediante la Constitución *Sollicitudo Ecclesiarum*. Allí decidía que, en caso de «vicisitudes de los Estados» y de cambios de régimen, «los Pontífices romanos entrarían en relaciones políticas con aquellos que, de hecho, estuvieran en posesión del poder». ¿Era tal medida, en su ánimo, una concesión hecha a la Revolución? Nada de eso. El texto pontificio precisaba que, al actuar de esa manera con los gobiernos revolucionarios, la Santa Sede no trataba «ni de confirmarlos en sus dignidades ni conferirles fuente alguna de derechos nuevos». Ni era tampoco una adhesión a la teoría de los «hechos consumados» que Pío IX condenaría en una línea del *Syllabus*: Gregorio XVI estaba muy lejos de admitir que «una injusticia coronada de hecho por el éxito dejaba por ello de atentar a la santidad del derecho». Definía simplemente una actitud práctica al reconocer *de facto*, pero no *de jure*, los regímenes surgidos de la Revolución.

Esa distinción —debida en gran parte al sutil Cardenal Bernetti— era hábil. Permitía al Pontífice condenar con todo derecho los movimientos revolucionarios y aceptar, sin embargo, los resultados alcanzados por ellos; llevar a cabo en el interior de sus propios Estados la política contrarrevolucionaria que ya conocemos y, sin embargo, continuar en excelentes relaciones con los gobiernos de Francia o de Bélgica, surgidos de la revuelta. Con todo, Gregorio XVI no la adoptó sin reticencias; más resignado que convencido, aplicó semejante doctrina tratando de limitar sus consecuencias, dispuesto a abandonarla por la de la contrarrevolución pura y simple en cuanto se lo permitieran las circunstancias. Cuando el Cardenal Lambruschini reemplazó a Bernetti en la Secretaría de Estado, no le impulsó poco en ese sentido.

En Bélgica la Revolución había triunfado, y el triunfo se debía incluso a la alianza de los liberales revolucionarios y los católicos, poco hacía formalmente reprobada por el Cardenal Cappellari. Convertido en Papa, se comprende que pusiera poco empeño en trabar relaciones con el Gobierno del Rey Leopoldo. Reconoció, sin embargo, en virtud del principio propuesto en la *Sollicitudo*, a dicho gobierno, pero se mantuvo a la expectativa. La Constitución proclamaba la libertad de cultos, el reconocimiento de las órdenes religiosas, el nombramiento de obispos por la Santa Sede, y otros muchos derechos de la Iglesia: prueba de que al triunfar con los liberales, los católicos habían hecho triunfar también la causa de su religión. Pero el nuevo régimen ponía como principio la separación de la Iglesia y el Estado y la igualdad ante la ley de todas las religiones, lo que no constituía un placer para Roma. La fórmula «la Iglesia libre en un Estado libre», repetida

por los católicos belgas, recordaba a La Mennais desde lejos. De modo que cuando Leopoldo I pidió al Papa que estableciera con él relaciones diplomáticas, Gregorio XVI se hizo al principio el sordo. Los católicos belgas, por su parte, recordando la conquista de su libertad, temían que sus intereses fueran lesionados por la presencia de un representante del Papa en Bruselas. Necesitáronse diez años de negociaciones antes de que, en 1841, el Papa aceptara enviar un Nuncio titular ante el Rey Leopoldo.

Por lo demás, las cosas no marcharon lisamente después. El primer Nuncio, Monseñor Fornari, intentó tan desdichadamente controlar el Episcopado belga y el partido católico, que hubo que llamarle a Roma. Diósele por sucesor a un joven prelado, tan brillante como hábil: Monseñor Pecci —el futuro León XIII— que llevó a cabo una acción conciliadora llena de prudencia y finura; esta vez fue la Secretaría de Estado la que le reprochaba falta de energía en la defensa de los derechos pontificios, y le llamó en 1845, no dejando primero más que a un simple encargado de negocios y después, ante las protestas del Rey, reemplazándole por un notorio antiliberal. Aquel asunto de la Nunciatura no hacía otra cosa que mostrar bien a las claras hasta qué punto era ambigua la actitud de la Santa Sede para con la nueva Bélgica.

Sin embargo, era innegable que la causa católica había ganado enormemente con el establecimiento del nuevo régimen. Aquellos quince años fueron, para la católica Bélgica, una era de expansión en todos los terrenos: político, intelectual, universitario y espiritual.[1] Aprovechando la presencia de los católicos en el poder en aquellos «gobiernos mixtos», que duraron hasta 1847, la iglesia belga logró entonces las sólidas posiciones que había de conservar hasta nuestra época. Fundó escuelas primarias —casi la mitad de las del país—, colegios secundarios, una universidad que, abierta primero en Malinas en 1834, fue definitivamente instalada en Lovaina en 1835, para resucitar a la ilustre Universidad del siglo XV, y alcanzó en seguida un prodigioso desarrollo. En el orden político, los católicos constituyeron un partido poderoso, tan fuertemente organizado, que cuando se rompió —después de 1847— la alianza con los liberales y éstos cayeron de nuevo en el anticlericalismo, los católicos pudieron oponerles una vigorosa resistencia. Pero casi todo aquello se había realizado fuera de la acción de la Santa Sede.

Peor iban las cosas en la Península Ibérica. Los dos Estados que la ocupaban hubieron de enfrentarse con crisis dinásticas, a favor de las cuales estalló la oposición entre liberales y contrarrevolucionarios, gran dificultad para la Santa Sede de tomar partido por uno de los bandos en litigio. En Portugal la crisis había comenzado bastante antes de 1830, pero poco tiempo después del advenimiento de Gregorio XVI tomaba un carácter agudo. Cuando, en 1803, el país había sido ocupado por las tropas de Napoleón, la familia real se refugió en Brasil, circunstancia de la que se aprovechó aquella colonia para proclamar su independencia de la metrópoli, entonces sometida a los ocupantes franceses, y para proclamar Emperador al Infante don Juan. En 1816, éste, Juan VI, regresó a Lisboa, dejando en el Brasil a su hijo Pedro, que se apresuró a hacerse coronar Emperador (1822). Entretanto los disturbios revolucionarios agitaban al país, oponiendo violentamente a los liberales, imbuidos de carbonarismo y minados por la francmasonería, y a los conservadores, tras los cuales se alineaba el clero, salvo raras excepciones. La muerte de Juan VI, en 1826, complicó aún más la situación. ¿Era su heredero legítimo su hijo mayor, don Pedro? No, respondían algunos, porque al aceptar ser Emperador del Brasil había desobedecido al famoso juramento formulado en 1139, sobre el campo de batalla de Ourique, donde Alfonso I había aplastado a los moros, por toda la nobleza lusitana, de nunca dejar que gobernara un extranjero. Además, Pedro, temiendo que su partida del Brasil le costara la Corona imperial,

1. Los encargos de misas eran tan numerosos en Bélgica que el clero belga no se bastaba para satisfacerlos todos y cedía no pocos a las diócesis de Francia menos favorecidas, especialmente a la de Chartres. (Cfr. *Revue de droit canonique,* 1959, página 161.)

decidió quedarse en América, y envió para reinar en Lisboa a su hija María Gloria, de siete años de edad, en cuyo nombre ejercería la regencia su propio hermano don Miguel. Al mismo tiempo, para amansar a la oposición, don Pedro había otorgado una Constitución bastante liberal.

Don Miguel, tras haber vacilado algún tiempo y haberse preguntado si no sería más ventajoso casarse con su sobrina en cuanto ésta tuviera edad conveniente, impulsado por su madre, la imperiosa *Donha Joachina*, y los más violentos absolutistas, se decidió a hacerse cargo del poder. Durante seis años impuso en Portugal un régimen de reacción, en cuya comparación parecía paradisíaco el de los «ultras» franceses de 1815. No solamente la religión católica fue restablecida en todos sus derechos, devueltas sus casas a los jesuitas, sino que se instalaron tribunales a imitación de la Inquisición y miles de sospechosos de liberalismo fueron desterrados —cerca de 40 000—, mientras otros eran encarcelados o condenados al látigo.[1] En 1831, don Pedro, que acababa de perder la Corona del Brasil, regresó a Portugal y exigió el trono. Aquello era la guerra civil. Apoyado por todos los liberales y las sectas secretas, Pedro llevó a cabo contra su hermano audaces empresas, que alcanzaron éxito. A pesar del apoyo que le prestaron algunos legitimistas franceses voluntarios, como el Mariscal de Bourmont y La Rochejaquelein, don Miguel fue derrotado sucesivamente ante Oporto, en Lisboa y, por último, en las cercanías de Evora. Capituló en 1834 y, a cambio de una confortable pensión, consintió renunciar al trono.

La Iglesia se hallaba comprometida en aquel drama. Si el Patriarca de Lisboa y dos o tres obispos habían mostrado sus simpatías por un régimen constitucional, la mayoría del clero veía en el triunfo miguelista su propia victoria. El mismo Gregorio XVI había reconocido al gobierno de don Miguel que, legalmente, era un gobierno rebelde, por la aplicación —dijo— de la Constitución *Sollicitudo*, y sin ocultar, de hecho, su personal inclinación. Y cuando don Miguel hubo de huir de su patria, Roma le acogió con significativa simpatía.

Los resultados de semejante política fueron desastrosos. Dueños del poder, los liberales se apresuraron a arrebatar al clero los bienes recuperados poco antes; los jesuitas fueron expulsados de nuevo, tras haber sufrido ultrajes dignos de la gran persecución del siglo XVIII; algunos sacerdotes fueron golpeados en los pueblos; conventos, escuelas e incluso hospicios, fueron clausurados. Anuláronse los nombramientos episcopales hechos por don Miguel. En vano protestó el Papa —cuyo Nuncio fue llevado a la frontera— contra semejantes medidas. La muerte de don Pedro, en 1834, no arregló las cosas: sólo seis años después, la Reina María da Gloria, fervorosa católica, logró mejorar la situación y enviar un representante a Roma para que negociara un Concordato. El Papa se lo agradeció ofreciéndole la Rosa de Oro. Pero la crisis anticlerical había penetrado profundamente en el mundo político portugués; la francmasonería estaba sólidamente implantada entre los elementos intelectuales; la influencia inglesa, siempre creciente, y desde luego protestantizante, contribuiría a debilitar a la iglesia lusitana; habíase creado una situación que se prolongaría hasta nuestra época y hasta la llegada al poder de Salazar.

No fueron más felices los acontecimientos de España: curiosamente paralelos a los del pequeño Reino vecino, opusieron también a un tío y su sobrina, una Reina de tendencias liberales y un pretendiente absolutista. La Reina fue María Cristina, sobrina y cuarta esposa del triste Fernando VII, al que dio en 1830 —poco antes de que el Rey muriera (1833)— una heredera: Isabel. El pretendiente era, en este caso, don Carlos, hermano del difunto Rey. ¿A quién debía atribuirse la corona? Según la pretendida «ley sálica» de la tradición borbónica, a don Carlos; según la más antigua costumbre espa-

1. Lo que provocó en julio de 1831 la vigorosa respuesta de Francia; dos ciudadanos franceses fueron castigados, con el látigo el uno, y el otro, deportado por un sacrilegio; la flota francesa forzó la entrada del Tajo, capturó la escuadra portuguesa y obligó a don Miguel a dar reparaciones.

ñola, a Isabel. Tras esta cuestión dinástica, planteábase todo un problema político: en torno a don Carlos se agrupaban todos aquellos que otrora aprobaran la reacción violenta de don Fernando, el clero más tradicionalista, los campesinos conservadores de Navarra y Vizcaya; apoyábanles las Potencias de la Santa Alianza. En torno a María Cristina, regente en nombre de Isabel, agrupáronse pronto, no solamente los realistas y católicos moderados, sino los liberales, los que salieran ilesos del Trocadero, e incluso los revolucionarios y francmasones; Inglaterra y Francia eran favorables a las reinas, lo mismo que todos los liberales de cualquier nación, especialmente los del *Risorgimento*.

Gregorio XVI se hallaba apurado. Cuando el ministro de la regente, Cea Bermúdez, le pidió que reconociera a su gobierno, eludió la cuestión so pretexto de que no le parecía seguro que María Cristina tuviera el poder realmente. De ahí nació la tensión entre Madrid y Roma; el Nuncio, que había partido, no fue reemplazado. Y los nombramientos de obispos quedaron en suspenso, porque la Santa Sede se negaba a suscribir la tradicional cláusula: «... por presentación de la Reina de España.» Era evidente que los sentimientos del Papa se inclinaban hacia don Carlos. Esta actitud impulsó al gobierno «cristino» hacia el anticlericalismo, hacia el que ya tenía una evidente propensión. Inspirándose en el ejemplo francés, las Cortes votaron la puesta a disposición del Estado de una parte de los bienes eclesiásticos y estudiaron una «Constitución Civil del Clero». Gregorio XVI protestó, inútilmente, contra aquellas medidas.

La situación empeoró rápidamente; muy pronto la oposición de los carlistas a los «cristinos» evolucionó hacia la guerra civil. Sobre todo en el Norte de España, estalló una vasta rebelión que recordaba no poco la guerra de la Vendée. Por don Carlos y con él estaban la vieja fe tradicional, los «fueros» locales, la grandeza de la monarquía que los campesinos navarros pensaban defender; su jefe, Zumalacárregui, era de la madera de los Charette y de los La Rochejaquelein. Pero aquel conflicto, de crueles episodios, trajo consigo una consecuencia más atroz todavía: una explosión de furor antirreligioso. Habiendo estallado en Madrid una epidemia de cólera, el populacho acusó a los frailes de haber envenenado las fuentes; ochenta desventurados religiosos cayeron asesinados. Aquélla fue la *Matanza de frailes*, de triste memoria. En la Puerta del Sol oíase gritar: «¡Muera Cristo! ¡Viva Luzbel!» Los conventos fueron incendiados y las iglesias entregadas al saqueo. Ajustando el paso a aquel ambiente, el gobierno expulsó una vez más a los jesuitas, suprimió cerca de 800 conventos, anunció un plan de separación de la Iglesia y el Estado. El nuevo Nuncio, que acababa de llegar a Madrid, no pudo hacer otra cosa que volver a marcharse. Una vez más, en una alocución consistorial, Gregorio XVI protestó vigorosamente.

Entretanto, la guerra civil avanzaba hacia su término. Tras seis años largos de lucha fratricida, llegaba el cansancio. Bandas de campesinos carlistas mantenían aún con heroísmo las guerrillas en las montañas, llevando bordada sobre el pecho la inscripción: «Detente, bala: el Sagrado Corazón está conmigo.» Pero el general Espartero, buen estratega, había liquidado las formaciones regulares. El «abrazo de Vergara» puso fin, en principio, a las hostilidades; pero el carlismo, expresión de la más intransigente España, católica y absolutista, no desapareció por ello. Vuelta la paz, la Regente María Cristina quiso restablecer la paz religiosa y calmar los ánimos: Espartero se opuso a ello, y la obligó a salir para el exilio, dejando en el trono a la pequeña Isabel II. Con ello se produjo, de nuevo, la crisis antirreligiosa, las nuevas medidas persecutorias, el cierre definitivo de la Nunciatura, y de nuevo una alocución de Gregorio XVI condenando aquellas violencias y pidiendo a toda la catolicidad que rogara por España.

Hubo que esperar hasta 1845, con la caída y fuga del primer general de «pronunciamiento», para que se restableciera la situación religiosa. El nuevo jefe, otro general, Narváez, se decidió a apaciguar los ánimos. Negocióse un Concordato; y sin duda hubiera sido firmado si Gregorio XVI hubiese aceptado el reconocer formalmente la legitimidad de la Reina Isabel.

Esto ocurriría seis años después, con Pío IX, que llevaría la negociación a su término.

Lo mismo en España que en Portugal, la Iglesia se encontró comprometida en el gran conflicto de la época, en la lucha entre los «liberales», herederos de la Revolución francesa, y quienes querían oponerse a ella. Hallóse comprometida también en el país en que menos pudiera esperarse un drama: los pacíficos Cantones Helvéticos. Allí el antagonismo se manifestó en un terreno muy peculiar, el de la concepción misma que los suizos tenían de su célebre unión. Los «federalistas» defendían la independencia de los cantones en virtud de las viejas tradiciones, consagradas en 1815 por los tratados de Viena; los «radicales» querían un Estado más centralizado. A este motivo de oposición añadíase otro, el mismo que por entonces se hallaba en todos los pueblos en ebullición. Suiza se había convertido en refugio de buen número de liberales, carbonarios, francmasones y otros revolucionarios, entre los que Mazzini ocupaba un puesto de profeta; violando de manera injuriosa el elemental precepto que prohíbe a los refugiados mezclarse en los asuntos del país que les da acogida, todos aquellos «fuorusciti» ayudaron en todo lo posible al partido radical unitario, empujándole por el camino del anticlericalismo. Lo cual, visto por los católicos, inclinó a éstos a apoyar a los federalistas.

No tardaron en producirse incidentes. En 1832, los radicales liberales trataron de hacer revisar el pacto federal en un sentido unitario; pero fracasaron ante la resistencia de los católicos. Dos años después quisieron desquitarse; habiendo obtenido de Roma los cantones de mayoría católica la creación de seis episcopados puramente suizos y el envío de un Nuncio a Lucerna, sus adversarios contestaron con la conferencia de Baden en la que se votó un documento en *Catorce artículos*, que no eran otra cosa que una Constitución Civil del Clero. Gregorio XVI condenó aquel documento, a lo que replicaron los liberales expulsando al Nuncio de Lucerna y ofreciendo una cátedra de teología al profesor alemán Strauss, célebre por sus ataques contra la divinidad de Jesucristo.[1] Al llamamiento de dos enérgicos jefes, José Leu y Meyer, los católicos se dispusieron a la lucha contra las medidas de Baden, que así despreciaban sus derechos; incluso obtuvieron la intervención de las grandes Potencias, que invitaron al gobierno helvético a la moderación. Y el 1.° de agosto de 1842, Gregorio XVI declaró nulas de derecho todas las medidas tomadas con violación de las leyes de la Iglesia, pidiendo a los católicos que lucharan contra «las criminales tentativas».

A partir de entonces, la situación se hizo rápidamente explosiva. Los católicos se formaron en grupos de defensa, al grito de «¡Vivir como católicos, o morir!». Lucerna, donde la mayoría había vuelto a ser católica, llamó de nuevo al Nuncio, lo que estaba bien; pero también abrió su instituto teológico y su seminario a los jesuitas, lo que pareció una provocación. Los liberales contestaron expulsando a Leu del Gran Consejo, encerrándole por algún tiempo, y después usando la violencia. En el Cantón de Vaud, en 1845, un golpe de Estado derrocó al gobierno conservador y federalista; bandas armadas fueron a atacar a los de Lucerna, que se defendieron valerosamente. El desgraciado José Leu fue asesinado en su lecho. Ante el peligro, los siete cantones de tendencia federalista y católica se unieron, el 11 de diciembre de 1845, en una confederación de defensa, el *Sonderbund*. Los peones estaban en su sitio para el doloroso juego de la guerra civil; iba a estallar unos meses más tarde.

En la Irlanda de O'Connell

La Iglesia y el Papado se habían hallado, en todos esos asuntos, colocados por las circunstancias en un terreno bien definido. En España, en Portugal o en Suiza, Gregorio XVI no había podido tener vacilaciones con respecto a la elección que debía hacer, puesto que los imbuidos

1. Cfr., más adelante, vol. XI.

de ideas liberales se mostraban, doquiera, más o menos anticatólicos. Incluso en Bélgica, su actitud poco clara podía parecer aprobada por los hechos, ya que la oposición de liberales y católicos se presentaba como fatal. Mas la situación era para el Pontífice bastante más delicada en el país en que los mismos católicos, en nombre de la libertad, defendían sus derechos, y en que el movimiento nacional correspondía a un gran impulso católico: en Irlanda, por ejemplo, lo mismo que en Alemania.

El «Bill» de emancipación de los católicos obtenido en 1829, gracias sobre todo a su acción, no había satisfecho plenamente a los irlandeses. Quejábanse, no sin razón, de tener que pagar sumas enormes para mantener las iglesias protestantes, cuando su propio clero vivía de las limosnas de una población poco rica. A esas reclamaciones uníanse otras de diverso orden: los *landlords* o terratenientes les exigían impuestos exorbitantes y les expulsaban de sus posesiones y de sus casas si una mala cosecha no les permitía pagar sus deudas; los pobres colonos no podían siquiera levantar la voz para protestar, puesto que su representación en los Comunes era ridículamente insuficiente. Las cuestiones religiosas, económicas y políticas se hallaban de esta manera unidas unas con otras; ¿podían ser resueltas por separado? ¿No sería la libertad religiosa siempre ilusoria y precaria mientras no se alcanzara la libertad política, plena y entera? La Irlanda católica no sería verdaderamente lo que debía ser hasta que no fuera revocada el «Acta de Unión» que asociaba sus destinos a los de Inglaterra.

Tal era la opinión de O'Connell, el gran jefe a quien se debían todos los éxitos iniciales. Al atardecer del mismo día en que se obtuviera la emancipación de los católicos, exclamaba: «¡Se engañan quienes crean que todo ha terminado! ¡Ahora es el momento de iniciar la lucha por los derechos de la Nación!» A sus cincuenta y cuatro años de edad, en pleno vigor, en su máxima gloria, prosiguió su acción con idéntica fuerza, según los mismos métodos de la víspera, negándose a violar las leyes, pero utilizando todos los recursos que aquéllas le ofrecían para hacer triunfar sus ideas.

Al principio actuó en el plano parlamentario: su elocuencia hacía sensación en los Comunes. Apoyando resueltamente a los *whigs*, que eran mucho menos adictos a la «Iglesia establecida» que los *tories*, obtuvo resultados indiscutibles; nombramiento en Irlanda de magistrados imparciales, abolición de una serie de los diezmos pagados al clero anglicano, rechazo del «Coercion bill», que hubiera reforzado peligrosamente los poderes de los funcionarios británicos. Pero se estaba aún lejos del «llamamiento de Unión» que seguía siendo el objetivo supremo de su programa; muy lejos cuando, en 1841, los *tories* volvieron al poder.

Entonces el gran luchador volvió a la campaña de agitación de otros tiempos. Las medidas de *boicot* de los productos ingleses y de acción sobre el crédito de los bancos, puestas en práctica desde 1829, volvieron a ser aplicadas. Hubo reuniones en las que O'Connell habló a muchedumbres gigantescas: cuatrocientas mil personas en Mullaghmast, setecientas mil en Tara... El gobierno inglés comenzó a atemorizarse, por más que en tales actos no se registrara violencia alguna; cuando se anunció una asamblea más numerosa aún en Clontarf, envió tropas y cañones para impedirla, lo que hizo que O'Connell suspendiera el acto a última hora. El Ministerio cometió la simpleza de hacerle arrestar por conspiración, medida que suspendió la Cámara de los Lores por abuso de poder. Si el esfuerzo del viejo combatiente de la libertad no alcanzaba sus objetivos, señalaba al menos buenos tantos sobre el adversario; cuando, en 1842, los Comunes votaron el nuevo impuesto, la *Income Tax*, se decidió que Irlanda no quedara sometida a él; cuando, en 1844, fueron fundados tres nuevos colegios en la isla, los católicos se vieron admitidos en ellos sin dificultad.[1]

1. Paralelamente a la acción de O'Connell, hay que señalar —aunque de otro género— la llevada a cabo por un capuchino del Connaught, Teobald Mathew, para luchar contra el alcoholismo. Apóstol asendereado de la temperancia, llegó al prodigioso resultado de que cinco de cada seis irlandeses juraran abstenerse de beber ginebra.

¿Cómo fue considerada en la Iglesia la acción de O'Connell? Apoyada por la inmensa mayoría del clero de la isla, ¿estaba bien considerada en otras partes? Hay que reconocer que, en conjunto, fue mal comprendida. Los hermanos más cercanos de los irlandeses, los católicos de Inglaterra, mostráronse más que reservados, casi hostiles. ¿Porque seguían siendo ante todo ingleses y juzgaban que aquella acción dañaba a su propia patria? Tal vez. Pero también por otras razones. En la sociedad por el «Llamamiento de la Unión», O'Connell admitía a todos, incluso a los protestantes; en la redacción del diario *The Nation*, su discípulo Charles Gavan Duffy había colocado, junto a tres católicos, a un anglicano y a dos «no-conformistas» protestantes. Tal alianza parecía sospechosa a los católicos intransigentes —y no solamente en Inglaterra...—. Wiseman, futuro Cardenal, confundía, voluntariamente o no, el liberalismo nacionalista de O'Connell y sus amigos con el liberalismo filosófico y teológico, y denunciaba a ambos como enemigos de los dogmas.

En Roma se permanecía en una extremada reserva. O'Connell, al contrario de Lamennais, tenía la gran habilidad de no poner en tela de juicio a la Santa Sede y de no pretender hacer del Papa el jefe moral de la lucha liberadora. De esa manera, Gregorio XVI no hubo de pronunciarse, de lo que se aprovechó para guardar silencio sobre el movimiento irlandés. ¿Se «asustó por su exuberancia», como se ha dicho? [1] Es posible, y hasta probable. En todo caso, su acción diplomática no hizo nada por ayudar a los esfuerzos de los católicos. Sus intervenciones limitáronse a arbitrar un conflicto entre sacerdotes seculares y religiosos, en beneficio de los segundos y, en la cuestión escolar que dividía a los obispos, a predicar la conciliación, recomendando aceptar una escuela del Estado, no confesional...

Esta reserva pontificia contribuyó no poco a ensombrecer los últimos años de O'Connell. Su patria se hallaba además frente a una terrible prueba, la famosa enfermedad de la patata, que provocó tan terrible hambre que la población descendió de ocho a cinco millones de almas y más de quinientos mil irlandeses emigraron, sobre todo a los Estados Unidos. Por otra parte, mostrábase inquieto al ver desarrollarse junto a él —y en cierta medida contra él— el movimiento de la *Joven Irlanda,* fuertemente influido por el ejemplo de los movimientos liberales de Italia y de otros lugares, y que no ocultaba sus intenciones de acudir a la violencia para vencer a los ingleses...

Impulsado por tanta angustia, al saber la noticia de la muerte de Gregorio XVI y la elección de su sucesor Pío IX, O'Connell parte para Roma, a confiar al Padre Común sus penas y asegurarle su total fidelidad. La muerte, que le sorprende en pleno viaje (Génova, 1847), no le permite realizar su deseo. Y los liberales italianos, los jefes del *Risorgimento,* al considerarlo como uno de los suyos, parecen dar *a posteriori* la razón a Gregorio XVI y al Cardenal Lambruschini y su desconfiada reserva. En un sorprendente panegírico, el P. Ventura llega a proponer como modelo a aquel nuevo Judas Macabeo, a aquel nuevo Moisés, a los conductores de la *Joven Italia,* y termina aconsejando a los romanos que luchen por la liberación de Italia como O'Connell había luchado por la de su patria. Precisamente para evitar tales confusiones había guardado silencio Roma.[1]

1. C. Pouthas.

1. También en Inglaterra manifestó Gregorio XVI la misma prudente reserva, por más que los católicos ingleses apenas actuaban en el terreno político. Era el instante en que el Movimiento de Oxford daba a la Iglesia católica la vitalidad que veremos después (cfr. vol. XI). La situación mejoraba de día en día para los papistas. La Reina Victoria, que reinaba desde 1836, contaba con muchas amistades y parientes católicos, como la duquesa de Nemours. Los jesuitas pudieron regresar al Reino y establecer en Stonyhurst un importante colegio en el que el P. Plowden representó un eminente papel pedagógico. Además, la afluencia de irlandeses, contribuyó a inclinar la balanza hacia el Catolicismo: paradójicamente, el tabernero irlandés instalado en Inglaterra fue con frecuencia el eficaz servidor de la fidelidad católica. Pero Roma no ayudó en nada a ese movimiento de renovación; negóse a restablecer la jerarquía, limitándose a duplicar el

En Alemania, el "acontecimiento de Colonia"

En los países germánicos, el problema era el propuesto desde la Reforma: el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Los príncipes tenían allí la costumbre de controlar a las iglesias, de ser «papas en sus tierras»; hasta en la católica Austria, José II había hecho todo lo posible en ese sentido. Pero, en aquella primera mitad del siglo XIX, complicábase el problema con nuevos hechos: las ambiciones de Prusia tendían a la unificación de Alemania entera bajo su propia tutela; y de otra parte, aumentaba la tensión entre la Alemania renana, abierta a las nuevas ideas, y la del Este, aún muy feudal, en no pocos aspectos y siempre autoritaria: entre Colonia y Berlín. Por los años treinta, todos esos elementos conjugados concluían en un violento conflicto.

Pero no en todas partes. En Austria, donde los sucesores de José II prosiguieron en la aplicación de su sistema, manteniendo al clero en sus manos y exigiendo el «placet» imperial para la publicación de cualquier documento pontificio, prohibiendo a los obispos hacer la visita «ad limina», la situación fue poco a poco relajándose. Comenzáronse negociaciones para un concordato bajo Francisco I y prosiguieron en el reinado de Fernando I. con el pleno apoyo de Metternich, aunque fueron frenadas por una administración que seguía siendo demasiado josefista; la sacudida de 1848 apresuraría su conclusión.

En el reino de Baviera, uno de los centros más vivos de la renovación católica, el Concordato de 1817, aunque limitado, había dejado a la Iglesia cierto margen de libertad; a pesar de los esfuerzos de la burocracia para reducir ese margen, fue aplicado normalmente, y el *Edicto de religión,* especie de Artículos orgánicos o decretos de Melzi, no turbó demasiado al clero; hasta en el asunto de los matrimonios mixtos, que provocó en Prusia la crisis que veremos, las autoridades bávaras se mostraron, finalmente, razonables y aceptaron pronto dejar que los sacerdotes actuaran según las instrucciones pontificias.

Pero en muchos países germánicos las cosas no iban tan bien. La voluntad de someter a las iglesias al Estado iba acompañada frecuentemente de un propósito más o menos claro de protestancización. Las iglesias nacidas de la Reforma aceptaron tradicionalmente y de buena gana la tutela de los Príncipes; la Iglesia católica, mucho menos; de ahí la tentación de reducirla. Así ocurrió en los Estados renanos que habían querido imponer a la Iglesia los *Treinta y nueve artículos de Francfort* contra los que protestara Pío VIII; en Wurtemberg, por ejemplo, el gobierno pretendía nombrar a los párrocos, prohibir las viejas fiestas católicas de precepto, proscribir la exposición de las reliquias e incluso modificar el rito de la confesión. Por su parte, el Estado de Baden dio a entender al Arzobispo de Friburgo que no podría publicar orden alguna sin su permiso, y que de los 80 párrocos de la diócesis, 60 serían nombrados por el gobierno; en Hesse, el clero católico fue invitado a no seguir los cursos del seminario de Maguncia, sino los de la Universidad de Giessen, protestante y violentamente antirromana. Y no se trataba solamente de medidas llamadas a hacer ruido aplicadas por funcionarios sectarios; una activa propaganda trabajaba en los ambientes del joven clero, criticando el celibato eclesiástico, la lectura del breviario y tratando de transformar a los sacerdotes, como diría veinte años después Monseñor Von Ketteler, en «simples protestantes liberales».

En Prusia, esa tentativa fue llevada adelante más sistemáticamente y aún con mayor energía. Los Hohenzollern, para realizar su gran proyecto de unificación de Alemania bajo su cetro, debían imponer ante todo cierta unidad en los Estados excesivamente heteróclitos que componían sus dominios. Sobre todo las pro-

número de vicarios apostólicos, por temor a que el gobierno se mezclara en los nombramientos episcopales. La única intervención importante —y utilísima, por lo demás— de Gregorio XVI, fue para incitar firmemente a los católicos ingleses de antigua cepa a mostrarse acogedores para con los convertidos llevados por el Movimiento de Oxford a la Iglesia.

vincias renanas tenían necesidad de ser llevadas al paso: al paso prusiano. A falta de continuidad geográfica o de tradición común, tratábase de imponer a todos los pueblos el principio abstracto del Estado omnipotente, principio encarnado, desde Federico el Grande, en una casta de administradores devotos del gobierno hasta el fanatismo y, en su inmensa mayoría, protestantes. Con gran naturalidad se impuso en sus ánimos la idea de que la religión debía contribuir a aquella necesaria unificación, por lo que era indispensable hacer desaparecer en lo posible, o en todo caso atenuar, las diferencias entre las iglesias. «Triturar en una misma mixtura —escribe Georges Goyau—, fundir en idéntico crisol, las diversas confesiones protestantes, amputar a unas y otras de una parte de su "credo", someterlas a una tutela dogmatizante...», el Rey de Prusia pensaba obtener esos resultados sin grandes dificultades. Pero quedaba aplicar los mismos métodos a los católicos.

Para llegar a ello, Federico Guillermo II se apoyó en las doctrinas y la influencia de Hermes, el maestro de Bonn, entonces en el ápice de su prestigio. Aquel sistema kantiano, esencialmente germánico, que reducía la fe a un ímpetu del corazón, vaciaba las creencias de su contenido intelectual, desconocía el papel de la gracia, ignoraba el de la libertad, ofrecía evidentemente el soñado terreno de aproximación con los protestantismos. El hermesianismo se convirtió entonces en una especie de teología del Estado: Bonn, la gran adversaria de Colonia, fue «La Meca» de la nueva revelación. Atacada por numerosas autoridades católicas, especialmente por los jesuitas Perrone y Kleutgen, y el coadjutor de Münster, Monseñor Clemente-Augusto zu Droste-Vischering, que prohibió a sus seminaristas la lectura de Hermes, condenado incluso en el Breve *Dum acerbissimus* en 1835: a pesar de ello, la peligrosa doctrina siguió difundiéndose, apoyada por la administración prusiana, y hasta ayudada por singulares complicaciones episcopales.

A semejante tentativa se opuso cuanto había de más vivo en el catolicismo. Los grandes guías del movimiento de renovación mostrábanse muy hostiles a la intromisión del Estado. Görres, el más ardiente y célebre de todos, escribía: «La Iglesia no está en absoluto subordinada al Estado; yo creo más bien que el Estado debe estarlo a la Iglesia, a la que debe servir como órgano de sus fines superiores.» Y añadía, contra Hermes, uniéndose así a la posición de los católicos liberales franceses: «No quiero ver a la religión encerrada en el retiro del corazón, tiene demasiado que hacer fuera; incluso en la plaza del mercado, en los alrededores de la iglesia, tiene un inmenso papel que representar.» Sus amigos, Haller, Schegel, Adam Muller, no pensaban de diversa manera: «Dios —exclamaba este último— es algo distinto de un utensilio cómodo para los policías.»

El conflicto era fatal y estalló a propósito del asunto de los matrimonios mixtos. El Breve *Litteris* de 1830 había ordenado a los sacerdotes imponer a los esposos que deseaban un matrimonio católico jurar que harían educar a sus hijos en la fe romana; en caso de negativa, debían limitarse a una asistencia pasiva, sin dar su bendición. El gobierno prusiano, muy descontento, prohibió la publicación del Breve y envió a Roma a un embajador especial, el caballero de Bunsen,[1] para que intentara obtener de Gregorio XVI nuevas concesiones, cosa en la que fracasó. Actuando entonces sin contar con Roma, el gobierno logró mezclar en su política a algunos obispos pusilánimes o ambiciosos, especialmente a Monseñor Von Spiegel, Arzobispo de Colonia. Establecióse entre aquellos altos prelados una «convención» en Coblenza, en 1834, que, so pretexto de interpretar el Breve pontificio, anulaba sus cláusulas principales. Los párrocos no tenían en adelante obligación de exigir de los futuros esposos la promesa ya

1. Bunsen había sido redactor del famoso *Memorándum* enviado por las Potencias a Gregorio XVI. Fanático partidario de una Iglesia «unificada» e inclinado al estudio de la liturgia, aquel protestante había abierto en la misma Roma, en los locales de la legación prusiana, una capilla en la que se celebraba el culto del «verdadero cristianismo», depurado de las fórmulas católicas y destinado a ser recibido por el mundo entero.

mencionada, y debían limitarse a negar la bendición en caso de que estuvieran enterados de que habían tomado medidas en sentido contrario. Roma fue advertida, pero el Cardenal Lambruschini, que acababa de ocupar la Secretaría de Estado, no quería entablar un conflicto con uno de los soberanos que pasaba por ser uno de los campeones del orden en Europa. Aceptó las explicaciones, tan vehementes como embarazadas, que le dio el caballero de Bunsen.

La resistencia provino de los mismos católicos alemanes, y especialmente de cierto número de obispos a quienes indignaba la servil actitud de sus colegas. A la cabeza del movimiento se puso Monseñor zu Droste-Vischering, el antiguo coadjutor de Münster, elegido en 1835 Arzobispo de Colonia. Y sin embargo, al aconsejar su elección al Capítulo de canónigos, el gobierno había creído colocar en aquella diócesis a su hombre. Era un anciano que se decía fatigado y más atraído por el recogimiento de los claustros que por la política. Pero la psicología de los prusianos falló. El nuevo Arzobispo se reveló como un Ambrosio, un Atanasio, un Gregorio VII. Sus primeras medidas no dejaron duda alguna acerca de su resolución; negóse a reconocer la validez del acuerdo de Coblenza e invitó a sus sacerdotes a aplicar literalmente los términos de la Encíclica; tras lo cual, publicó, sin pedir el «placet» gubernamental, el Breve pontificio que condenaba a Hermes. Y todo ello con infinita dulzura y calma. En vano acudieron los emisarios de Berlín a pedirle que atenuara sus rigores, especialmente en lo que tocaba a la condena pública del maestro de Bonn; «la Encíclica está ahí» —replicaba con una sonrisa—; y el funcionario prusiano había de retirarse derrotado.

Tras dieciocho meses de estériles negociaciones, los prusianos decidieron recurrir al procedimiento que normalmente les parecía la *ultima ratio*: la fuerza. Sus policías invadieron el palacio episcopal, y el anciano Arzobispo fue enviado, bajo buena guardia, al extremo de Westfalia, a la fortaleza de Minden. Tal fue el «acontecimiento de Colonia» (20 de noviembre de 1837). Produjo sensación, pero no en el sentido que esperaba Su Majestad Hohenzollern, cuya intuición se manifestó deficiente una vez más.

Toda Europa, y no sólo los ambientes católicos, quedó escandalizada. En Alemania, Görres protestó con vehemencia; Döllinger, en el plano teológico; Moy y Philipps, en el jurídico, criticaron apasionadamente la medida. En Francia, protestó Montalembert; y Lamennais, que acababa de separarse de la Iglesia, unió su voz a la de aquél. También O'Connell se indignó. Produjéronse incidentes: en diversos lugares de Alemania se reunió el pueblo para rezar en voz alta por la liberación del Arzobispo; parroquias enteras vistieron de luto; por su parte, los nobles católicos se comprometieron a suspender toda clase de fiestas y a no asistir a recepciones oficiales mientras estuviera en prisión Monseñor zu Droste-Vischering. En Coblenza y Paderborn se improvisaron guardias cívicos, cuya misión era proteger a los sacerdotes amenazados con la detención por parte de las autoridades; y, en Colonia, habiendo mostrado los canónigos poca solidaridad con su prelado, la muchedumbre —en la que se confundían por igual católicos, liberales y protestantes— apedreó sus carrozas.

Firme fue la reacción de Roma. Menos de tres semanas después del acontecimiento, Gregorio XVI reunió al Sacro Colegio y pronunció una vigorosa protesta contra la injuria hecha a la Iglesia y a la Santa Sede en la persona del Arzobispo, del que hizo el más caluroso elogio. E hizo enviar el texto de su alocución a todos los diplomáticos acreditados ante él. Por supuesto, el gobierno prusiano se apresuró a impedir la entrada del documento en sus dominios; pero penetró clandestinamente, como otrora ocurriera con la Bula que había excomulgado a Napoleón; un joven sacerdote de Aquisgrán, Jean Laurent, futuro obispo, la tradujo al alemán y envió varios fardos con ejemplares de la alocución a tierras prusianas. Görres comentó el documento en un brillante panfleto, el *Athanasius;* Montalembert le dedicó en *L'Univers* un artículo vibrante de emoción. El Episcopado alemán, en conjunto, escuchó aquella lección; uno sólo de sus miembros trató de defender al indefendible gobierno: el Obispo de

El advenimiento de Federico Guillermo IV, sión.

Ante semejantes reacciones, Berlín se halló muy apurado. Primero se pensó llegar al uso de la fuerza; habiendo ordenado el Obispo de Gnesen-Posen, Monseñor Dunin, a sus sacerdotes que aplicaran en materia de matrimonios mixtos las disposiciones pontificias, fue confinado en una fortaleza. Los más fanáticos hablaban nada menos que de una expedición militar contra Renania para hacer entrar en razón a los católicos. Pero resultaba algo difícil reducir a un tercio de la población del Estado prusiano.

El advenimiento de Federico-Guillermo IV, en 1840, permitió entablar negociaciones: siendo príncipe heredero, no había tenido reparos en criticar en voz alta «los yerros de los intrigantes.» En lo profundo de su prisión, Monseñor zu Droste-Vischering se convertía en un mártir de la libertad. Los doce Obispos de Norteamérica, reunidos en el Concilio de Baltimore, dirigían al glorioso luchador el homenaje de su admiración; Montalembert exaltaba su ejemplo en la tribuna de la Cámara francesa. En la Westfalia y en la zona de Polonia anexionada a Prusia, anunciábanse graves disturbios. El nuevo soberano se apresuró a liberar a los dos Arzobispos.

Triunfaba, pues, el gran Prelado que tan valerosamente había luchado por la causa de la fe. Pero el fruto de aquella victoria fue amargo para él. ¿Qué argumentos pudo hacer valer el negociador prusiano ante la Secretaría de Estado? No se sabe con exactitud. ¿Juzgaron el Cardenal Lambruschini y el mismo Gregorio XVI que no era oportuno humillar demasiado al gobierno prusiano concediendo excesiva gloria a su vencedor? ¿Creyeron que los revolucionarios trataban de servirse de aquél? Cuando Monseñor zu Droste-Vischering volvió a Colonia, fue para saber que se le había dado un coadjutor encargado de administrar la diócesis en su lugar. Aquel retiro forzoso le fue infinitamente penoso. «Era de aquellos hombres —comenta Goyau— a quienes la espontaneidad del martirio es menos dura que la simple obediencia.»

No por ello es menos cierto que el *acontecimiento de Colonia* señalaba una fecha capital en la historia del catolicismo alemán. Significaba el término del intento de tutela de la Iglesia católica por parte del Estado prusiano, y de la absurda intervención estatal que tendía a hacer entrar al catolicismo en la «mixtura» de otras religiones. En 1841, Prusia autorizaba al clero a comunicar libremente con Roma: en el ministerio de Cultos se creaba una oficina especial, la *Katholische Abteilung*, compuesta por católicos; arregláronse las dificultades pendientes por acuerdos bilaterales, con los obispos. Y, como la libertad es contagiosa, al mismo tiempo, en el Wurtemberg el Obispo Monseñor Keller osaba levantar su voz contra las medidas protestantizantes; en la Cámara de Baden, dos grandes oradores católicos, Buss y Andlau, intervenían vigorosamente. Abríase un nuevo período: «¡Miguel se había despertado!» [1] El partido católico, que tan importante papel iba a desempeñar en la historia de la nueva Alemania, estaba dispuesto para salir de la crisis y de las ardientes batallas. En la Dieta provincial de Renania podía verse su objetivo: veinte diputados católicos pedían la libertad de imprenta, la autonomía financiera de la Iglesia, la paridad administrativa de ambas confesiones.

¿Era aquélla, en resumen, una victoria de las ideas liberales? Tal vez no. Los hombres que habían entablado el combate contra el absolutismo y el hermesianismo eran mucho más unos románticos llenos de los grandes recuerdos medievales y que soñaban con una organización corporativo-teocrática, que unos liberales. Pero habían visto cómo los liberales les ayudaban en sus luchas; igualmente, la influencia de los católicos liberales franceses no había dejado de ejercerse en ellos. El «acontecimiento de Colonia», de raigambre estrictamente católica, se convertía en una perspectiva histórica —quiérase o no— en un episodio de la lu-

1. La frase es de Hoffmann von Fallersleben y se ha hecho proverbial: «Miguel» es equivalente de «ciudadano medio».

cha contra los Estados opresores. Y tal vez por ello se le había puesto a Monseñor zu Droste-Vischering un coadjutor.[1]

En Francia: la batalla por la libertad de enseñanza

La lucha de los católicos contra el Estado no tomó en Francia un giro tan violento como en Alemania. Con todo, los comienzos del régimen de julio fueron señalados, como se recordará, por deplorables incidentes anticlericales. En París fueron saqueados Saint-Germain l'Auxerrois y el noviciado de los jesuitas; en Metz, Lille y Nimes ocurrió lo mismo con los seminarios. Durante meses los sacerdotes no pudieron salir con la sotana a las calles; algunos obispos emigraron.[2] Incluso las medidas legislativas y administrativas vinieron a confirmar esa tendencia irreligiosa, en la que los burgueses volterianos en el poder relevaban al populacho: restablecimiento del divorcio, votado por la Cámara,[3] prohibición de las misiones en el interior, supresión de becas a favor de los seminarios menores. ¿Era todo eso el resultado de un plan concertado, de una intención sistemática? No, desde luego. El Rey Luis-Felipe era demasiado escéptico para convertirse en perseguidor; su mayor cuidado —reconocido por él mismo— era «no dejarse tomar la mano en los asuntos de la Iglesia», y, además, «no quería entristecer a la buena Reina María Amelia». Mantúvose el concordato: era un medio excelente para vigilar al clero. El único resultado de la breve crisis de anticlericalismo consistió en dar, a la fuerza, a la Iglesia esa libertad de la que, con tanto peligro, había abdicado frente al difunto régimen.

1. Un curioso incidente demuestra que no carecía de peligros la alianza de católicos y liberales. En Silesia, con motivo de la exposición de la Sagrada Túnica de Tréveris, 1844, estalló un conflicto entre partidarios y adversarios de la reliquia. Estos últimos, en dificultad con la Jerarquía, organizaron una especie de secta que preconizó la democratización de la Iglesia y el término del Episcopado; la supresión de la liturgia romana y del celibato de los sacerdotes. La francmasonería se infiltró en el movimiento. La agitación duró dos años.

2. La prensa anticlerical había alcanzado un tono de increíble violencia.

3. Pero rechazado por los Pares.

Los católicos se hallaron divididos en tres grupos. Unos seguían fieles a Carlos X, legitimistas impenitentes encerrados, en su mayoría, en un silencio mohíno; o se entregaban a veces a manifestaciones sin importancia, como los trapenses de la Meilleraye, cuyo convento fue momentáneamente clausurado, por haberse demostrado demasiado vehementes partidarios de la aventurera e infortunada duquesa de Berry. Los otros —que, en realidad, eran la mayoría, sobre todo la mayoría del clero— se mantuvieron al margen de la política; los sacerdotes se preocuparon más de llevar a cabo obras de apostolado y de caridad que de participar en las luchas de los gobernantes, lo que era un excelente modo de echar abajo las prevenciones. En cuanto al grupo avanzado, la vanguardia de los católicos liberales, todavía poco fuerte, no cesaría de crecer, hasta llegar a constituir el esqueleto de un verdadero partido católico cuya acción sería considerable. Habíasele creído herido de muerte por la condena del *Avenir* y la caída de La Mennais; de hecho, los amigos del fulminado poeta supieron restablecer la situación y aplicar en el cuadro de la Iglesia lo que había de excelente en sus ideas. Su principio seguía siendo el mismo propuesto por el diario: «Dios y libertad»; utilizar las modernas instituciones en beneficio de la religión, situar decididamente a la Iglesia en el conjunto del mundo nuevo y reclamar para ella no más privilegios, sino la aplicación del derecho común. A su cabeza se había puesto decididamente un joven caudillo: Montalembert, que muy pronto iba a ser (en 1831) Par de Francia, a los veintiún años, para subir a la tribuna, más sorprendente para la Asamblea «que un caballero que llevara la armadura medieval y la cruz sobre el pecho»,[1] para afirmar allí, sin fanfarronería ni temor, su fe en la Iglesia de Cristo.

1. La frase es de Thureau-Dangin.

No duró mucho el desacuerdo entre los católicos y el Régimen de julio. Los acontecimientos les llevaron pronto a un acercamiento. La agitación popular, que comenzara con violencias anticlericales, tomó rápidamente otros caracteres revolucionarios y sociales. Sucesivamente, a propósito del proceso de los ministros de Carlos X y, después, de la huelga de los oficiales sederos de Lyón y de los funerales del general republicano Lamarque, produjéronse disturbios que, en abril de 1834, se convirtieron en verdadero motín, seguido de una terrible represión, como aquélla de que fueron víctimas los desgraciados habitantes de la calle Transnonain. El gobierno realizó un acercamiento a los católicos, a quienes inquietaban aquellos síntomas de anarquía. A partir de 1837 fue aumentado el presupuesto de cultos; cerróse los ojos al regreso de los benedictinos y dominicos a Francia. Las más suaves palabras cayeron de labios oficiales: M. Guizot proclamó «que era necesaria una armonía entre religión y política»; M. Molé, en su ingreso en la Academia, alabó al «clero, sublime conservador del orden público»; y el historiador Tocqueville comprobó que los liberales mismos reconocían «la utilidad política de una religión». Por supuesto que en esta nueva actitud de los dirigentes no había intención espiritual alguna, ningún respeto profundo a la Iglesia y a los valores cristianos: no se atendía más que a los valores apreciables en la Bolsa. Sólo les guiaba el interés. «La religión es un freno», dice Flaubert por boca de uno de los personajes de *La Educación sentimental*. ¿Iba a ver el catolicismo ligar de nuevo su suerte a la de un régimen, sacrificando su reconquistada libertad? Existía un peligro en ello; pero una oportunísima querella iba a evitarlo.

Surgió acerca de la cuestión de *libertad de Enseñanza*. La monarquía de julio era, en ese aspecto, heredera de su antecesora; no había resuelto la cuestión haciendo aparecer en la Carta constitucional, «inscrito como por azar no se sabe por quién», el principio de libertad escolar. Apenas fundado, el *Avenir* se atribuyó el deber de hacerlo pasar de los principios a la realidad. Una vasta petición, firmada por quince mil nombres, fue presentada en las oficinas de ambas Cámaras, reclamando una ley que autorizara formalmente la escuela libre. En respuesta —se vivía aún en el clima anticlerical de los comienzos—, Casimir Périer hizo clausurar las «escuelas parroquiales de canto», donde numerosos párrocos instruían gratuitamente a los niños pobres. El equipo del *Avenir* decidió contestar.

El 9 de mayo de 1831, La Mennais, Lacordaire y De Coux abrieron sin autorización una escuela primaria, a la que fueron a enseñar ellos mismos. El gobierno la clausuró: hubo que enviar policías municipales para expulsar a maestros y alumnos. El objetivo estaba logrado: la cuestión de la libertad de enseñanza quedaba propuesta clamorosamente ante la opinión: con un clamor que se acrecentó aún con el absurdo proceso incoado por el ministerio contra los improvisados maestros. Llevados ante la Cámara de los Pares —de la que, entretanto, Montalembert había llegado a miembro, por muerte de su padre— aquello dio a los jóvenes oradores una ocasión de exponer brillantemente sus tesis. Una multa mínima [1] mostró suficientemente que los oradores habían hecho impresión. Y, de hecho, dos años después, en 1833, Guizot hacía votar una ley que concedía la plena libertad a la enseñanza primaria. Primera victoria de la que se aprovechó inmediatamente la Iglesia. Junto a los Hermanos de las Escuelas Cristianas se multiplicaron los institutos dedicados a la enseñanza primaria: Maristas del P. Champagnat, Hermanos del Sagrado Corazón del P. Coindre, Clérigos de San Viator, del P. Querbes, Hermanos de la Instrucción Cristiana, de Juan María de La Mennais, y otros; mientras tanto, en el sector femenino proliferaban congregaciones tan numerosas, que debemos renunciar a enumerarlas. Indudablemente, era un magnífico resultado.

1. Cien francos (oro) era el mínimo de la pena. Es posible que los tres acusados se beneficiaran de una pura y simple puesta en libertad o, en todo caso, de «circunstancias atenuantes», si De Coux no hubiera proferido una desdichada frase, al calificar al Rey Luis-Felipe de «Rey provisional de Francia».

Sin embargo, la verdadera batalla no había de entablarse en ese terreno. La enseñanza primaria, en el fondo, no interesaba demasiado a los burgueses que, por entonces, guiaban a Francia: el mismo Voltaire había dicho que se necesitaba una religión para el pueblo. Lo que para aquellos hombres contaba era saber cómo serían educados sus propios hijos. Los liceos del Estado seguían teniendo mala reputación; decíase que eran semilleros de irreligión y hasta de libertinaje; muchas familias burguesas se negaban a confiarles sus hijos. Pero las leyes de 1828 habían asestado un grave golpe a los establecimientos religiosos, cuya clientela escolar se había reducido de modo inquietante. ¿Había que mantener el monopolio de la Universidad o permitir que se desarrollara una enseñanza capaz de hacer la competencia? Al llegar al poder, ciertos liberales de la víspera se manifestaron muy adheridos al monopolio; más honesto, Guizot protestó sinceramente, porque seguía siendo partidario de la libertad. En 1836 intentó extender a la enseñanza secundaria lo que acababa de concederse a la primaria; pero los anticlericales velaban, y en la Cámara se las arreglaron tan bien para deformar su proyecto mediante el juego de las enmiendas, que acabó retirándolo. Durante cuatro años fue propuesta la cuestión periódicamente en la tribuna, ya que Montalembert aprovechaba toda ocasión para replantearla; pero apenas daba un paso adelante. Por último, un profesor de la Sorbona, convertido en ministro de Instrucción Pública, Villemain, pretendió resolver el problema, pero, aunque personalmente creyente, era más universitario que católico, y su proyecto sometió la concesión de libertad a tan severas condiciones en cuanto a la exigencia de títulos de maestros y en cuanto al control del Estado, que pareció una provocación. Montalembert subió de nuevo por tres veces las gradas de la tribuna, y los mismos obispos, por deseosos que estuvieran de mantenerse en buenas relaciones con el gobierno, protestaron.

Organizóse una campaña, iniciada, por parte de los obispos, por el de Chartres, el vehemente Monseñor Clausel de Montals, y el de Langres, el notabilísimo Monseñor Parisis, y por parte de los seglares por Montalembert y sus amigos, apoyados por un periódico católico que acababa de aparecer, *L'Univers*. El tono se hizo muy vivo; brillantes o indigestos, los panfletos pulularon contra la Universidad y su monopolio; podíase leer en ellos que «los liceos eran escuela de pestilencia» y «sentinas de todos los vicios».[1] Muy pronto entró en liza un hombre sorprendente, uno de los más grandes polemistas que la Iglesia haya tenido a su servicio, una especie de profeta bíblico combinado con tribuno a la manera casi jacobina: Luis Veuillot (1813-1883). Era en lo moral, igual que en lo físico, un hombre cuadrado, macizo, fuerte en su certeza, siempre dispuesto a librar batalla y nunca más feliz que cuando peleaba con un adversario. Hijo de un tonelero de Orleáns, educado en Bercy en una «escuela mutua»[2] —y laica— seguía siendo hombre del pueblo y todo lo contrario a un intelectual; gracias a su excepcional inteligencia había escalado rápidamente las alturas sociales; primero, pasante de procurador, y después, con el mismo oficio, en casa del abogado Fortuné Delavigne, hermano del poeta Casimir, entonces glorioso, el joven Luis se había apasionado por la literatura, había adquirido una vastísima cultura de autodidacta, se había hecho periodista, primero en provincias y después en París, y en febrero de 1840 había ingresado en *L'Univers*. Sus convicciones, desde hacía dos años, eran entera y apasionadamente católicas desde que recibiera en Roma una verdadera iluminación. «La Iglesia me ha proporcionado la luz y la paz —exclamaba—, y yo le debo mi razón y mi corazón. Por ella siento, admiro, amo y vivo. Puesto que se la ataca, con los movimientos de un hijo que ve herir a su madre acudo en su defensa...» En aquel combate comprometería

1. «La Universidad —escribía el virulento abate Combalot— nos prepara generaciones de antropófagos», lo que le valió quince días de cárcel. Motivo éste de que hiciera grabar en su epitafio la frase de «confesor de la fe».

2. En esas escuelas se intentaba una innovación pedagógica: los discípulos mayores enseñaban a los más jóvenes.

un talento literario vigoroso, fecundo en fórmulas hirientes, hábil en tocar al adversario en el punto sensible, aunque no siempre reparaba en la elección de sus argumentos y menos aún se mostrara cuidadoso de la equidad y la mesura.[1] El puesto que La Mennais había dejado vacío quedaba de nuevo cubierto.

Durante tres años se combatió firmemente en torno a la cuestión de la escuela. En *L'Univers*, que de día en día veía crecer el número de sus abonados, Veuillot aprovechaba todo pretexto para reclamar la libertad escolar —como hacían los demás— y herir a quienes se oponían. Monseñor Parisis publicaba un «Examen de la cuestión», cuyas tesis fueron aprobadas por cincuenta y seis obispos, a cuyo frente estaba Monseñor Affre, Arzobispo de París, hombre, a pesar de todo, extremadamente prudente. Los antiguos liberales —ahora ministros— se sentían incómodos ante aquella ofensiva, conducida en nombre de esa libertad que otrora tanto reclamaran ellos mismos. En vano Víctor Cousin, Pontífice de la Universidad, por partidario que fuese de un «eclecticismo» espiritualista, trataba de hallar un punto de acuerdo. Con más violencia, el *Journal des Débats* y el *Courrier français* estigmatizaban «la intolerancia de los ultramontanos», y los fanáticos de la *Révue Indépendante* organizaban una contraofensiva de gran estilo. Agitóse el espectro de 1793; se habló de expulsión. Los jesuitas, una vez más, proporcionaron tema para una feliz diversión: cuanto ocurría era por culpa suya; se insinuaban en todas partes, «hasta en el gabinete de las bellas mujeres»; poseían en su «casa-madre» un «inmenso libro de policía», ¡que abarcaba el mundo entero! Todas las estupideces salidas de los «Monita secreta» fueron desenterradas, incluso por maestros tan oficiales como Michelet y Quinet, profesores del Colegio de Francia, cuya gloria nada ganó en aquel asunto. El P. de Ravignan replicó de modo mesurado, con una precisión aplastante.[1] Pero, en fin de cuentas, no se lograba nada definitivo.

En el seno del gobierno estaban divididas las opiniones: Villemain defendía su propia casa, la Universidad, cada vez más agriado por los ataques y convencido de ver a los jesuitas en todas partes; Guizot y el ministro de Cultos, Martin du Nord, deseaban un arreglo del asunto. En cuanto a Luis-Felipe, hubiera querido que se le librara de aquello, pero tampoco deseaba que se diera demasiada importancia a la enseñanza católica. «No me placen vuestros colegios —decía al Arzobispo de París un día—; se les enseña demasiado a los niños aquel versículo del *Magnificat: Deposuit potentes de sede*», y la broma resultaba reveladora. Pero la agitación siguió creciendo, y hubo que plantear de nuevo la cuestión. Villemain presentó un nuevo proyecto de ley (1844); pero una vez más pretendía exigir a los maestros títulos tales que hubiera sido imposible el alistamiento; y, por temor a los jesuitas, prohibía la enseñanza a cualquier instituto religioso. Aquello suscitó un clamor. El abate Combalot criticó el proyecto en tal tono que le valió los quince días de prisión de que ya hablamos antes, y 4 000 francos de multa; Veuillot corrió la misma suerte, por haberle aprobado. Montalembert, en la Cámara de los Pares logró agrupar contra el proyecto a una minoría de 51 votos contra 85 que lo aprobaron. Monseñor Parisis multiplicó los folletos hirientes. La cuestión no progresaba en medio de aquella baraúnda, que contó con una víctima ilustre, el gran maestro de la Instrucción Pública Villemain que, a fuerza de descubrir la mano de los jesuitas en todas partes, vio a uno salir de entre el empedrado de la plaza de la Concordia..., por lo que hubo que encerrarle por algún tiempo.

Montalembert comprendió entonces que convenía cambiar de táctica. Todos aquellos ataques dispersos no conducían a nada. ¿No sería más hábil agrupar a los católicos en un partido que se apartara de todos los partidos

1. Hay que notar, empero, que su ardor combativo fue superado por el del abate Combalot, curiosa figura de polemista, cuyas violencias superan todo lo imaginable.

1. El célebre predicador de Notre-Dame fue también excelente periodista. Este aspecto menos conocido ha sido mostrado por Mons. Jacques Pau.

existentes e interviniera en el terreno político para empujar al gobierno a ceder? Aprobóle su amigo Lacordaire, ya célebre por entonces. Fue fundado un *Comité para la defensa religiosa*, que tomó por lema *Dios y mi derecho*, y que logró rápidamente seguidores en las provincias. Su órgano era *L'Univers*, por más que Veuillot, convertido en redactor-jefe del periódico, se negara a comprometerse totalmente en el partido. Algunos obispos reaccionaron, porque creían que los seglares tomaban demasiadas iniciativas; pero otros, sobre todo Monseñor Parisis, aprobaron la nueva formación. Un hombre alcanzaría puesto importante en ésta, un hombre cuyo nombre había conocido toda Europa cuando, en 1838, logró, según la frase de Sainte-Beuve, «su primera gran hazaña católica», la reconciliación *ir articulo mortis* del príncipe de Talleyrand con la Iglesia; naturaleza de fuego, tan audaz en la acción como en las palabras, siempre dispuesto a herir de punta y de filo, y que por entonces no ocupaba otro puesto que el de modesto superior del seminario menor de Saint-Nicolas-du-Chardonnet: el abate Félix Dupanloup (1802-1878). Su elevada estatura, su rostro enjuto y jaspeado de rojo, su palabra incisiva, sus bromas y sus rudos golpes verbales harían de él uno de los más pintorescos personajes del catolicismo.

Los adversarios adivinaron el peligro. La opinión comenzaba a conmoverse: en menos de dieciocho meses se cubría una petición que reclamaba la libertad total de enseñanza, con cerca de trescientas mil firmas. Había que asestar un gran golpe y el objetivo era fácil de hallar: los jesuitas, cuyas infamias acababan de descubrir los lectores del *Constitutionnel* al leer el *Judío errante*, de Eugenio Sue. Se exigió al gobierno que interviniera en Roma para lograr la supresión de la Compañía en Francia. Fue enviado un emisario especial, el conde Pellegrino Rossi, antiguo súbdito del Papa, emigrado a Suiza y después naturalizado en Francia, ingresado en la administración y convertido en miembro de la Academia de Ciencias morales. Entre el viejo romano y el Cardenal Lambruschini las cosas sucedieron mejor; Rossi no se manifestaba en absoluto como adversario de los Padres, e incluso hacía ostentación de ir a misa a la iglesia del *Gesù*, pero sugería que unos hombres de tan alto mérito debían ser lo bastante inteligentes para sacrificarse al bien común. Dispúsose una magnífica *combinazione* entre los dos hombres, aceptada por el P. General Rothaan; anuncióse en voz bien alta que la «Congregación de los jesuitas» dejaría de existir en Francia y que se dispersaría por sí misma; pero los Padres, convertidos en simples sacerdotes, no abandonaron el territorio y sus colegios permanecieron bajo su control. Los católicos de Francia, ni Montalembert ni Monseñor Parisis no apreciaron demasiado aquella maniobra; comprometidos como estaban en la batalla, semejante astucia (por hábil que fuera), que simulaba acabar con la Compañía sin que desapareciera un solo jesuita, les parecía una debilidad.

Pero habían de sufrir otra decepción. En las elecciones de 1846 su entrada en escena fue decisiva. En los colegios electorales —poco abastecidos de electores, a causa del principio de censo— representaron mucho. En la nueva Cámara entraron 144 diputados que habían inscrito en sus programas la libertad de enseñanza. Y pareció entonces que podría obtenerse sin dificultad. De hecho, el nuevo ministro, M. de Salvandy, católico práctico, pero muy imbuido de prejuicios universitarios, presentó un nuevo proyecto poco satisfactorio: ante todo, se exigían títulos exorbitados; prohibíase de nuevo la enseñanza a las Congregaciones, y se imponía otra vez el control, en principio, de la Universidad sobre la enseñanza libre. «Jamás la enseñanza pública ha sido defraudada de semejante manera», exclamaba Montalembert. El abate Dupanloup protestó en un folleto, desilusionado, y Monseñor Parisis escribió al ministro. Guizot anunció entonces que había que volver a ocuparse del asunto: aquella fisura entre los católicos y el régimen le parecía grave, y sabía de sobra que no era la única. La Revolución de 1848 no le dejaría tiempo de proponer un nuevo tema.

No parecían haber triunfado los católicos en la prolongada batalla. Pero, ¿habían sido inútiles sus esfuerzos? En absoluto. Así se vería evidentemente años más tarde, cuando la ley

Falloux viniera a consagrar su victoria. Además, la lucha alcanzaba otros resultados: demostraba que los católicos, al unirse, podían constituir una considerable fuerza política; en el *Comité de defensa* habíase visto trabajar codo a codo a resueltos legitimistas y a liberales herederos de La Mennais; unión frágil, que pronto romperían las divergencias ideológicas y las antipatías personales, pero que no dejaba de ser una gran lección. Y, sobre todo, el conflicto entre los católicos y el gobierno, por más que nunca llegara a una sistemática hostilidad de la iglesia de Francia para con la Monarquía de julio, trajo consigo una feliz consecuencia: separó definitivamente la causa de la religión de la del régimen político. «Una gran cosa se ha hecho —escribía Ozanam—: la separación de dos palabras que parecían inseparables: Trono y Altar.» Los católicos, según Montalembert, habían «abdicado esa idolatría monárquica que, bajo otra familia, fuera tan impopular y estéril». Separada de la alianza gubernamental, la iglesia de Francia no sería arrastrada en la caída del régimen. En 1830 la muchedumbre había saqueado iglesias y seminarios; en 1848 invitará a los sacerdotes a bendecir los «árboles de la libertad».

¿Tenía un puesto la Santa Sede en todos aquellos grandes combates? En verdad, bien pequeño. Gregorio XVI había protestado contra las violencias anticlericales de los comienzos. Durante su reinado no se desinteresó un solo instante de Francia, recibiendo cada vez mejor a los obispos que en número creciente acudían «ad limina», animando el movimiento hacia la liturgia romana, felicitando a la Sociedad de San Vicente de Paúl por la Obra de la Propagación de la Fe, protegiendo a las Hermanitas de los Pobres y entusiasmándose por el movimiento que difundía la devoción a la «Medalla milagrosa» que la Virgen Santísima mostrara a Catalina Labouré. Mas permaneció reservado en el conflicto por la libertad de enseñanza. Su Nuncio, Monseñor Garibaldi, consideró que su deber de diplomático era no decir nada:[1] sus relaciones personales con los ministros franceses eran excelentes, y tras algunas malas elecciones de obispos a comienzos del reinado, los candidatos a la mitra designados por el gobierno eran todos de calidad. En el asunto de los jesuitas, como hemos visto, el Cardenal Secretario de Estado había mostrado más astucia que firmeza. Acerca de esta cuestión escolar, en la que estaban en juego tan graves principios, no se vio a la Santa Sede tomar iniciativa alguna con respecto a ningún punto. Ni más ni menos que en Alemania o Irlanda... ¿Deberían cumplirse los nuevos destinos del mundo sin el Papa...?

1. Cfr. el libro de Mons. Martin: *La Nonciature de Paris sous le règne de Louis-Philippe*.

"Da frate, non da sovrano"

¿Sospechaba Gregorio XVI lo que de decepcionante tenía su política? Sus últimos años estuvieron llenos de tristeza. En su testamento puede leerse entre líneas mucho desánimo. Las preocupaciones más que la vejez, encorvaban su alto cuerpo; casi no bromeaba ya con sus acompañantes, y su querido Gaetanino no le hacía reír ya. Sin embargo, objetivamente considerado, debía tener múltiples razones de consuelo. Bajo su reinado se había cumplido —o al menos iniciado— una obra importante: la jerarquía quedaba reorganizada; las antiguas órdenes, reformadas, y fundadas innumerables congregaciones nuevas; las misiones en países paganos, esas misiones de las que se ocupara personalmente —¡qué título de gloria!— habían alcanzado tan gran expansión que bien podía esperarse la reconquista, en aquellas tierras lejanas, de cuanto el catolicismo había perdido en Europa.[1]

Pero lo que angustiaba el corazón del anciano Pontífice era ver, siempre crecientes, esas fuerzas revolucionarias a las que tanto había combatido, y ver incluso cómo los católicos se dejaban seducir por ellas. Cuanto veía en torno a sí le daba motivos para inquietarse. Por to-

1. Cfr., más adelante, vol. XI. «La acción de Gregorio XVI en favor de las misiones».

das partes parecía amenazado el orden. En Francia, la Monarquía de julio se oponía a cualquier reforma, pero no pocos indicios mostraban que el descontento era grave en las clases populares; algunos pensaban que la explosión estaba cercana. En Alemania la fermentación liberal y nacional era cada día más evidente, y la no oculta intención de Prusia de utilizarla en provecho propio no era de lo más tranquilizador. En Suiza estaba a punto de estallar la guerra civil entre católicos y radicales. En el Imperio austríaco la férrea mano de Metternich no bastaba a amordazar a los revolucionarios, a esos húngaros, croatas y checos que reivindicaban la libertad. En los Estados italianos la mano dura practicada por Fernando II de Nápoles no impedía a las sectas que entraran en plena acción y que los asesinatos fueran numerosos; ¿iba a admitir concesiones, como querían el gran duque de Toscana y Carlos-Alberto, el Rey «balancín» de Piamonte y Cerdeña?

En los Estados Pontificios la agitación era incesante.[1] Tras los incidentes de Rímini, en 1843, habían ocurrido los de 1845, que habían afectado a todas las Legaciones: en todas partes, y en la misma Roma, el populacho se mostraba nervioso, y se cometían crímenes políticos. Para hacer frente a aquella situación, el Cardenal Lambruschini recurrió a la fuerza: los tribunales de excepción se hallaban reunidos permanentemente; miles de personas eran perseguidas por sus opiniones: unos 400 yacían en prisión, y más de 600 habían huido. Todo eso era muy peligroso; no se detenía el progreso del liberalismo, sino que se corría el riesgo de volverlo decididamente contra Roma. El Papa se había hecho impopular: nunca había tenido los modos, ni el gesto, ni la frase feliz;[2] el pueblo romano ya no le aclamaba cuando aparecía en público, y la enfermedad fue un excelente pretexto para que permaneciera en sus estancias.

1. Cfr., más arriba, en este mismo capítulo.
2. Durante un viaje que hizo a las Marcas, se alojó en el castillo de Civitacastellana en el que estaban detenidos prisioneros políticos. Estos lograron poner a la vista un transparente luminoso en el que le pedían gracia. «Cerrad esa ventana» —se limitó a decir Gregorio XVI, al ver la inscripción.

Esa enfermedad crecía lenta e invenciblemente: un cáncer en el rostro, sin duda alguna, que se agravó a comienzos de mayo de 1846 con una erisipela muy dolorosa. El Pontífice dábase perfecta cuenta de su estado y su muerte fue digna de aquella vida austera y piadosa hasta en el trono. A un familiar que, viéndole entristecido, le recordaba las grandes obras de su Pontificado, le impuso silencio con estas palabras: «¡Dejad eso ahora: quiero morir como monje, no como soberano, *da frate, non da sovrano*.» Ultima frase que impone respeto para con el Papa camaldulense, a quien se admiraría sin reservas si aquel principio, tan bello ante la muerte, no hubiera sido también con frecuencia el de su vida y de su gobierno.

Cuando murió, el 1.° de junio de 1846, se desataron las lenguas. La prensa fue dura en su mayoría, y sus juicios severos; pocos diarios supieron, como el católico *Quotidiano*,[1] rendir homenaje al valor de aquel hombre, a su firmeza en la defensa de los principios, y observar que era necesario tener en cuenta las circunstancias para juzgarle con equidad. La misma Historia habría de asociarse frecuentemente a aquella injusticia y tratar al Papa camaldulense con excesiva severidad.

1. Es necesario citar el siguiente texto, tan equitativo, que responde a tantos juicios injustos: «El mundo católico pierde a un gran Papa. Uno de esos espíritus prudentes y conciliadores que se precisan en tiempos de transición. Alguien se ha extrañado alguna vez de no ver a Gregorio XVI tomar la iniciativa en determinadas cuestiones de orden general, de transformaciones sociales o de libertad política, que preocupan a los pueblos y minan a los Estados. Pero la Historia dirá que ha intervenido en todas las cuestiones con mesura conveniente a la actual situación de la Iglesia; que, si ha respetado el derecho de las Coronas, ha proclamado el de las conciencias y que, en presencia de tantos hechos de violencia, revolucionarios, acreditados por Europa, ha mantenido, en cuanto le era posible, el imperio de las ideas y la santidad de las máximas cristianas.» Por su parte, Luis Veuillot, escribía en *L'Univers*: «El Pontífice cuya pérdida lloramos en este momento será más grande aún por las cosas preparadas bajo su reinado que por las llevadas a cabo.»

La reacción en Roma fue inmediata y muy viva. Pasquino acribilló la memoria del Pontífice con crueles frases y el satírico Belli se desencadenó de pronto. Hablóse de jugar una mala pasada al Cardenal Lambruschini y se llevó en triunfo al viejo Cardenal capuchino Micara, que había sido mantenido al margen de la vida pontificia. La situación llegó a parecer tan explosiva que Metternich hizo tomar precauciones militares en Lombardía y advirtió al Sacro Colegio, por medio del Cardenal Gaysruck, Arzobispo de Milán, que sus tropas estaban dispuestas a intervenir para restablecer el orden en Roma y permitir a los eminentes *porporati* deliberar en paz. No hubo necesidad de ello; pero si el Conclave de 1846 pudo celebrarse sin que fuera turbado por los revolucionarios, fue para llegar a un resultado bien sorprendente.

V. GRANDEZA DE PIO IX (DE 1846 A 1870)

La paloma de Fossombrone

Sonaban a mediodía las campanas de Fossombrone, pequeño lugar de las Marcas, próximo a Ancona. Era mediados de junio de 1846. Hacía calor, y la gran plaza que constituye el centro de la población estaba casi vacía. Rápidamente corrió el rumor de que la carroza que acababa de detenerse en un rincón sombreado estaba ocupada por un importante personaje. No era necesaria otra cosa para que inmediatamente corrieran allí los curiosos de la aldea; la pesada berlina se vio pronto rodeada de gente. Un sacerdote salió de ella: era un hombre corpulento, de aspecto joven y rasgos muy bellos, iluminados por una sonrisa. Su nombre pasó de boca en boca, y las mujeres se arrodillaron. Acababan de reconocer a Monseñor Mastai-Ferretti, Cardenal-Obispo de Imola.

Nadie ignoraba el objeto de su viaje. Apenas hacía quince días de la muerte del Papa Gregorio XVI; evidentemente, el Cardenal iba a Roma para el conclave. ¿Volvería de allí? ¿No sería él el elegido? Las buenas gentes de Fossombrone no tuvieron dificultad en preguntárselo al mismo interesado, con esa simplicidad terca y gentil del sencillo pueblo italiano, que tanto gustaba a Stendhal. El personaje salió del paso con unas cuantas palabras, pues no carecía de réplica. Después volvió a subir a la carroza, tras haber bendecido a la muchedumbre.

En ese preciso momento descendió del cielo una blanca presencia, en medio de un batir de alas: una paloma se posó sobre la cubierta de la berlina cardenalicia. No fue preciso más para que el pueblo viera en ello una señal inequívoca de las intenciones divinas. Surgieron gritos: *«Ecco il Papa! Eviva il Papa!»* Y como la simbólica ave no abandonó su puesto hasta que la berlina hubo salido de la población, los habitantes de Fossombrone no experimentaron sorpresa alguna al saber, unos días después, que la profecía se había realizado.

Sin embargo, las condiciones en que se reunían los *porporati* no parecían prometer un conclave muy idílico. En todos era grande la inquietud. Las manifestaciones de júbilo, bastante escandalosas, que habían acogido la nueva de la muerte del Pontífice, no hacían más que descubrir su impopularidad. Los patriotas liberales, los jefes de la *Joven Italia*, no cesaban de ganar terreno, incluso en los ambientes católicos, en los que se discutía apasionadamente el libro reciente del abate Gioberti, *El Primado de los italianos*, que apuntaba a la unidad nacional. En Roma eran posibles los disturbios, e incluso probables, a poco que el conclave se prolongara. El folleto con aspecto de panfleto que Massimo d'Azeglio acababa de dedicar a los «Ultimos acontecimientos de la Romaña», al estigmatizar la brutalidad de la administración pontificia en aquella provincia, conminaba literalmente al Sacro Colegio a elegir un Papa capaz de romper con los acontecimientos de la víspera. Y las gentes se preguntaban por qué Metternich había reunido tantas tropas en Lombardía, si no era para pesar —y hasta intervenir— en el escrutinio...

Había entonces 62 cardenales, de los que 49 eran italianos. Pero era tal la inquietud, que se resolvió no esperar a la llegada de todos los extranjeros o apartados; y se cerraron las puertas del Quirinal cuando faltaban por llegar diez electores —entre ellos el Arzobispo de Milán—. A decir verdad, aquella precipitada medida fue quizá tomada contra este último: efectivamente, corría el rumor de que el Cardenal Gaysruck detentaba el mandato de exclusiva de que el gobierno austríaco deseaba usar contra ciertos eventuales candidatos.

Como de ordinario, el conclave se hallaba dividido en dos clanes. Los «zelanti» patrocinaban al Cardenal Lambruschini, Secretario de Estado con el difunto Papa y verdadero responsable de su política; evidentemente, Viena le apoyaba. El sutil Cardenal Bernetti, antiguo Secretario caído en desgracia, dirigía a los «politicanti». A primera vista, hubiera parecido que estos últimos tenían pocas posibilidades; ¿no debían casi todos los eminentísimos señores su púrpura a León XII o a Gregorio XVI, pontífices conocidos por su antiliberalismo? Pero, como a veces ocurre en las asambleas, prodújose una tercera corriente desde los comienzos del conclave: puesto que la política reaccionaria y

El primero de los grandes fotógrafos franceses, Nadas, fijó sobre el papel, en 1854, este retrato de La Mennais en su lecho de muerte. Se hace nuestro el dolor de su hermano, el fiel sacerdote Jean-Marie, ante la apostasía de este apóstol genial que hubiera podido ser el «santo Domingo» del siglo XIX. Bibliothèque Nationale.



antinacional de Gregorio XVI había fracasado, ¿no convenía intentar otra vía? El «neogüelfismo» a lo Gioberti, que deseaba la unidad de Italia presidida por un Papa liberal, no contaba, la víspera del conclave, con demasiadas simpatías entre los cardenales: no más que las tesis radicales de Mazzini y sus émulos: y sin embargo, pidióse a aquella doctrina (ya un tanto superada por los hechos) la solución del difícil problema. Y Bernetti no halló demasiada dificultad en hacer comprender a sus colegas que se imponía la elección de un Pontífice giobertizante.

Su candidato preferido era el Cardenal Gizzi, el mismo cuyo nombre acababa de citar en un panfleto Massimo d'Azeglio como el Papa de sus sueños. A los ojos de los prudentes, aquello no suponía una garantía burguesa. De tal manera, los unos para descartar a Gizzi, considerado excesivamente avanzado; los otros, para prepararle el puesto, dificultando el camino a Lambruschini, unos quince cardenales votaron en el primer escrutinio por un candidato menos conocido y señalado, el Obispo de Imola. Sabíase de él que era de tendencias liberales, estimado por el célebre P. Ventura, el orador de vanguardia por excelencia; y se hablaba de su mesura. Pero aquel escrutinio de mera fórmula tuvo sorprendentes consecuencias. A quienes no deseaban ni a Gizzi ni a Lambruschini, el Cardenal Mastai-Ferretti pareció un excelente término medio. Al cuarto escrutinio, superaba ya la mayoría de los dos tercios: contra todo lo que pudiera esperarse, el conclave no había llegado a durar cuarenta y ocho horas.[1]

Esta prontitud no fue la única causa de sorpresa; ni sorprendió menos la elección hecha. Tratábase de un hombre casi desconocido para los romanos, pues había abandonado la ciudad un cuarto de siglo antes para servir en puestos diplomáticos y después en apartadas diócesis. El mismo, al parecer, no esperaba en absoluto ser elegido; y aunque no sea verdad, como quiere cierta leyenda tenaz, que se haya conmovido al oír el resultado de los escrutinios hasta el punto de desmayarse,[1] todo deja creer que aquel hombre modesto no esperaba, al llegar a Roma, que habría de ceñir la tiara, a pesar del presagio de Fossombrone. Dominando, en todo caso, su emoción, aceptó su elección declarando que en ello veía una intención divina; y anunció que elegía, para reinar, el nombre de Pío, en recuerdo del Papa Chiaramonti, su bienhechor y predecesor en la diócesis de Imola. Abríase así un gran Pontificado; un pontificado extrañamente contrastado, en el que se vería al Papado, al mismo tiempo, experimentar una total derrota en el terreno temporal, y alcanzar un prestigio en el ámbito espiritual, tan grande, que habría que remontarse a la Edad Media para encontrar cosa semejante. Pontificado que sería, después del de San Pedro, el más largo en la historia de la Iglesia: treinta y dos años.

¿Un Papa liberal?

Juan-María Mastai-Ferretti tenía entonces cincuenta y cuatro años. Su familia, de la pequeña nobleza lombarda, se había establecido hacía tiempo en las orillas del Adriático, en Sinigaglia, no lejos de Rímini, en tierras pontificias. En su adolescencia fue víctima de una enfermedad nerviosa, tal vez la epilepsia, que le valió evitar la movilización napoleónica, pero también le impidió ingresar en la Guardia Noble, como hubiera deseado. La misma enfermedad estuvo a punto de impedirle el acceso a las Sagradas Ordenes, por más que fueran brillantes sus estudios teológicos: sólo la intervención personal de Pío VII le permitió ser sacerdote, a lo que llegó en 1819, a los veintisiete años de

1. Prodújose entonces un pintoresco incidente. Habiendo corrido el rumor de que el elegido era Gizzi, sus servidores saquearon sus bodegas, según una costumbre ya admitida: ¡Un Papa no necesitaba ya de bodega personal! «¡Ni tiara ni bodega: es demasiado poco!» —se burló Pasquino.

1. El Cardenal Fieschi, contando lo sucedido en el conclave al cronista romano Roncalli, muestra al Cardenal Mastai muy tranquilo y, en cambio, a Lambruschini casi desmayado de despecho.

edad. Siendo simple clérigo se había encargado ya de un orfelinato entonces célebre en Roma, una de esas instituciones de caridad que en tan gran número surgían en la Italia de entonces, el *Ricovero di Tata Giovanni*, llamado así por el nombre de su fundador, el obrero Giovanni Borghi, el «Padre Juan». Encomendóse la dirección a Mastai, y éste hizo maravillas. El Papa le nombró después auxiliar de su delegado apostólico, Monseñor Muzzi, encargado de arreglar en América del Sur las cuestiones pendientes entre la Santa Sede y las nuevas repúblicas, especialmente Chile. El joven canónigo se mostró, a lo largo de aquella misión diplomática, más hábil que su propio jefe jerárquico y, dieciocho meses más tarde, pasó a la dirección del Hospicio de San Miguel. El nuevo Pontífice, León XII, que intentaba rejuvenecer las filas episcopales, le elevó en 1827 a la sede episcopal de Spoleto, cuando no contaba más que treinta y cinco años de edad. Había tenido un éxito admirable, haciéndose amar de todos y respetado incluso por los más virulentos liberales, hasta el punto que en 1831, cuando los tumultos de Toscana y Umbría, bastó su autoridad para restablecer el orden. Gregorio XVI, reconocido por ello, le transfirió a Imola, simple episcopado, pero sede tradicionalmente cardenalicia; y, en 1840, le confirió el capelo.

Aquella carrera, y especialmente aquellos veinte años de administración episcopal, proporcionaron al Cardenal Mastai un conocimiento de los hombres y de los asuntos que no había poseído su predecesor Gregorio XVI, el monje camaldulense. Inteligente, sin ser realmente un hombre culto, tenía el espíritu abierto y curioso para todas las cosas; enérgico y resuelto, había probado en múltiples ocasiones, y una vez más en 1843, al tiempo de los disturbios de Bolonia, que era capaz de enfrentarse con los riesgos. Tal vez su mayor defecto era el ser demasiado espontáneo, demasiado generoso, para ser un buen político; no tardaría en comprenderlo él mismo y desconfiar de sus propios impulsos.

Un embajador extranjero debía describirlo, encerrado en su oratorio solo en presencia de Dios, meditando las decisiones que había de tomar, y no decidiéndose por una posición hasta alcanzar la convicción de que así lo quería el Espíritu Santo. Entonces —decía el diplomático—, «a la vista de aquellas prescripciones celestes», nada contaba para él; y «ponía en tal creencia toda la firmeza de que era capaz». La observación es oportuna. No puede comprenderse a Pío IX —como a ningún otro Pío de los próximos a nosotros— si se olvida que era, ante todo, un alma mística, para quien los acontecimientos de este mundo debían reflejar las intenciones divinas y para quien la petición del *Padrenuestro*, «venga a nos tu Reino», tenía el sentido más concreto y más exigente. Formado por el anciano Cardenal Odescalchi en la disciplina jesuita —incluso había pensado en entrar en la Compañía— aquel Papa, a quien veremos metido de lleno en la política, no olvidaría nunca que, por graves que pudieran ser las luchas de la tierra, no son más que el reflejo de una guerra más decisiva entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas: como decía San Ignacio, la batalla «de dos banderas».

Aquel temperamento místico, nada tenía ni de austero ni de moroso. Cuidadoso de su persona, amante de la risa y las bromas, capaz de desconcertar a veces a su séquito por las burlas a que se entregaba y las «charadas» que proponía,[1] Pío IX era todo lo contrario del rígido doctor que algunos imaginan al pensar en su *Syllabus* y en sus rudas condenas. El rasgo más notable de su personalidad era el encanto: todos los testigos lo han celebrado por igual; algunos lo califican incluso de «fascinador». A ello contribuía todo en el Papa; los rasgos de su rostro, relleno y fino a la vez; la mirada, viva y espiritual; la voz cálida, musical; y la sonrisa... Para todos aquellos que acudían a él, sabía hallar la palabra amable, el gesto que llegaba al corazón. Y esa gentileza que, en otros pudiera parecer intencional y fingida, en él procedía evidentemente de la delicadeza de los sentimientos y, más aún, de la caridad de Cristo.

Todo eso era bastante para que, inmediatamente después de su elección, Pío IX se hiciera

1. Tal fue el día de la conquista de Roma en 1870, con el verbo *«Tremare»*.

extraordinariamente popular. Tanto más que en seguida corrió el rumor de que sus convicciones eran opuestas a las de su predecesor y que —por decirlo en una palabra— era «liberal» en el sentido que entonces se daba a ese término.[1] Repetíase la broma de Gregorio XVI: «En casa de los Mastai, todo el mundo es liberal, incluso el gato.» Recordábase que en el momento de los disturbios de Umbría, había sido él quien diera un pasaporte al joven Luis-Napoleón, hijo de la Reina Hortensia, comprometido en la revuelta, a fin de que pudiera franquear la frontera suiza. Se aseguraba que nunca había tenido dificultad en criticar los errores del Secretario de Estado Lambruschini, y que ésa era la causa de que Gregorio XVI le mantuviera por tanto tiempo en un obispado tan lejano en vez de confiarle el alto puesto romano que hubiera convenido a sus méritos. El P. Ventura, el antiguo amigo de Lamennais, hablaba del nuevo Pontífice en términos tan calurosos, que cabía preguntarse si no deseaba atraérselo. Y los mismos francmasones hacían circular el rumor —y la leyenda absurda duraría mucho tiempo— ¡de que el joven Mastai había sido uno de sus afiliados!

¿Qué había de verdad en todo eso? ¿En qué medida era Pío IX «liberal», es decir, partidario de las ideas nuevas e incluso de la Revolución? Se ha dicho con insistencia que había leído a Gioberti, a D'Azeglio, el libro de Cesare Balbo, *Las esperanzas de Italia*, y otros muchos de la misma tendencia. Ha sido presentado como ganado por las ideas de aquellos entusiastas innovadores. Es más que probable que haya leído aquellas obras: muchas fueron halladas en su biblioteca. Una frase célebre, muchas veces repetida, parece confirmar que el Papa participara de aquellos puntos de vista: al partir para el conclave, dijo a un amigo que «llevaba los principales de aquellos libros para ofrecerlos al nuevo Papa». Ese amigo era el conde Pasolini, ardiente patriota, admirador fanático de los teóricos neogüelfos, en cuyo palacio de Monterico, Mastai gustaba pasar las veladas, y cuyo ascendiente sufrió inevitablemente.

¿Era eso bastante para permitirse el alinear, sin más datos, al nuevo Papa en las filas de quienes, herederos de la Revolución, querían a la vez liberar a Italia de la dominación autoritaria, realizar su unidad y darle un régimen democrático? Más aún: ¿era posible asimilarle a los sostenedores del liberalismo filosófico que llegaba a oponerse a los dogmas? Evidentemente, no. Hablando de Massimo d'Azeglio, el Obispo de Imola había dicho: «Su libro contiene algunas verdades entre muchas mentiras y calumnias descaradas»; lo que no era, desde luego, el lenguaje de un partidario entusiasta. En 1843 y 1845, habíase mostrado extremadamente firme frente a los amotinados. Y una de las primeras órdenes que dio a sus ministros fue: «Acordaos de que hay ciertos límites que un Papa no puede traspasar...».

De hecho, su pretendido liberalismo se reducía a una real liberalidad de alma y a la clara convicción de que los métodos empleados hasta entonces para luchar contra las nuevas ideas eran erróneos. Sufría «por la muralla de bronce que se alzaba entre los liberales y el Papado».[1] Juzgaba absurdo el oponerse a los ferrocarriles, a la iluminación de gas, a los puentes colgantes, a los congresos científicos, novedades que no podían hacer daño alguno a la Iglesia. Estimaba que la administración pontificia tenía gran necesidad de radicales transformaciones. Creía, en fin, que la mejor manera, para un jefe de Estado, de contener los progresos de la Revolución, no consistía en recurrir a la fuerza —especialmente odiosa cuando ese jefe de Estado era un sacerdote...— y que ganaría los corazones por la dulzura, la generosidad y la confianza. En el sentido que hoy damos a la palabra, el Papa Mastai podía ser llamado liberal; pero, en el sentido que tenía hace cien años, no lo era en absoluto. ¿No iba la ambigüedad del término a provocar equívocos entre el nuevo Pontífice

1. Albert de Broglie cuenta en sus *Mémoires* que, estando en Civita-Vecchia en el instante de la elección, vio llegar la diligencia de Roma de la que salió un viajero gritando: «*Il Papa é fatto, e liberale coglione!*» —lo que hizo estallar una ovación.

1. La frase es del historiador Spada, poco sospechoso de simpatía para con los católicos.

y quienes tanto aclamaban su llegada? En 1829, Chateaubriand, embajador de Francia en Roma, había escrito a Portalis: «Habría cosas inmensas que hacer hoy para un Papa que entrara en el espíritu del siglo.» Con diecisiete años de retraso, ¿iba a ser Pío IX ese Papa? Ahí estaba la cuestión.

Lo que no había previsto Metternich

No podemos imaginar del todo lo que fue el comienzo de aquel Pontificado, esa especie de alegre estupor que se adueñó de innumerables hombres al ver cómo el nuevo Papa tomaba veinte medidas, a cuál más extraordinaria, y el clima de renovación que de pronto pareció difundirse por la Iglesia. Apenas elegido, Pío IX pareció imponerse como primera labor demostrar que el estilo de su reinado no se parecería en nada al de su antecesor. Los «zelanti» y los «austriacanti» que rodeaban a Gregorio XVI y Lambruschini fueron separados y, en su lugar, aparecieron prelados de tendencias liberales (en el buen sentido), como el Cardenal Gizzi, en la Secretaría de Estado, y Monseñor Corboli, en la Cámara de Su Santidad. No había pasado un mes desde la elección y ya se anunciaba una amnistía general a favor de todos los condenados políticos; verdad es que iba bien surtida de reservas prudentes, pero, de hecho, todos los prisioneros pudieron ser liberados, mediante una simple promesa de buena conducta. Incluso se contó en Roma una historia sorprendente: la comisión cardenalicia encargada de preparar el texto de la amnistía estaba a punto de votar el proyecto pontificio, que encontraba demasiado generoso; las bolas negras caían en abundancia, cuando Pío IX, alzándose, echó sobre la urna del escrutinio su solideo blanco, diciendo con una sonrisa: «¡Ahora todas las bolas son blancas!» ¿Cómo no iban a conquistar los corazones semejantes gestos?

Y el nuevo Papa multiplicaba gestos así, con una bondad espontánea que encantaba al pueblo. Un día, abría los jardines del Quirinal a cuantos desearan verle y permanecía allí, en medio de la muchedumbre, bromeando con ellos gentilmente. Otra vez, paseaba a pie por las calles; seguía alguna procesión o, encontrándose con un sacerdote que llevaba el Viático a un enfermo, le acompañaba hasta el lecho del moribundo. Las sencillas gentes que se atrevían a hacerle una súplica, no eran rechazadas por el servicio de orden. Los amnistiados que expresaban el deseo de darle las gracias, eran admitidos sin prevención al honor de la audiencia y, por supuesto, salían de ella subyugados.

¡Qué cambio de clima! La iluminación a gas, a la que se opusiera Gregorio XVI, comenzaba a ser instalada en las calles de la Ciudad. Funcionaba ya una comisión para el estudio del trazado de las cuatro líneas de ferrocarriles que, muy pronto, estarían al servicio de Roma. Habiendo sido muy suavizada la ley de la censura, aparecieron tres nuevos diarios, con lo que ya no había la obligación de alimentarse del triste y viejo *Diario*, ¡tan oficial y aburrido! Más aún: celebróse en Roma un congreso científico; abriéronse círculos en los que no estaba prohibido hablar de política; aristocráticos, como el *Circolo di Roma*, y también populares, muy semejantes a los «clubs» franceses. ¿Cómo no ver en todo ello una intención, la voluntad de renovar? Por lo demás, no ocurría sólo en el ámbito de la Ciudad Eterna: los católicos liberales de Francia, para quienes Gregorio XVI había mostrado evidente frialdad, fueron animados. Dupanloup era invitado a Roma, y Montalembert supo con alegría que el nuevo Papa le había calificado públicamente de «campeón de la buena causa».

Pío IX no se limitaba a palabras felices y a gestos espectaculares. Dos meses apenas después de su advenimiento, se supo que iban a ser emprendidas serias reformas —las mismas de que se hablaba desde 1815 y que los Papas habían iniciado tan tímidamente—. Cuando aún era Obispo de Imola, Monseñor Mastai redactó de propia mano un plan de reorganización de los Estados Pontificios, al que no debió ser extraño, sin duda, su amigo Pasolini;[1] ahora lo

1. Fue encontrado en los archivos del Vaticano.

hizo traer a Roma. Después, lo comparó cuidadosamente con el famoso «memorándum» que las Grandes Potencias habían enviado a Gregorio XVI y que nunca había sido puesto en práctica. Ayudado por el Cardenal Gizzi y, después de la dimisión de éste, por el nuevo Secretario de Estado, su primo el Cardenal Ferretti, se obligó a realizarlo. Reunióse una «consulta» que estudiara los proyectos de ley: no se trataba aún más que de una cámara de notables, pero ya se había dado un primer paso. Después se instituyó un consejo de ministros, en el que figuraban laicos y sacerdotes; era lo que aconsejara el genial Consalvi para la administración de las provincias: las aduanas, los impuestos, el monopolio de la sal y del tabaco, fueron puestos en orden. Un decreto ordenó la libertad de los judíos, autorizados en adelante a vivir fuera del ghetto, cosa que no había ocurrido desde la dominación francesa, y de lo que se mostraron tan contentos, que uno de los rabinos exclamó que, evidentemente, «¡Pío IX era el Mesías prometido a Israel!» El 14 de marzo de 1848, por último, la concesión de una Constitución, más o menos inspirada en la francesa, coronó aquel conjunto de audaces disposiciones que toda Europa contemplaba con sorpresa.

Una sorpresa que, en algunos, confinaba con la indignación. «¡Lo habíamos previsto todo —exclamó el viejo príncipe de Metternich— excepto un Papa liberal!» Y envió a su embajador más y más despachos, a fin de que se opusiera con todas sus energías a aquella loca política. Ordenó además a sus tropas que, por precaución, ocuparan Ferrara, contra lo que en vano protestó el Papa. En Milán, en Nápoles y en Palermo, fueron prohibidas las manifestaciones en honor del Papa; en Calabria, la Policía dispersó algunas, y hubo derramamiento de sangre. En todas partes se inquietaban los conservadores. Los «zelanti», que aún ocupaban muchos puestos en las congregaciones romanas, se creyeron en el deber de «sabotear» como mejor pudieran las medidas pontificias. «El Papa —observaba Lacordaire— está rodeado de hombres para quienes los abusos son a la vez poderosos intereses y tradiciones sagradas; el trabajo del partido austríaco y absolutista contra él es inaudito.» Ozanam aseguraba incluso que eran interceptados los billetes del Pontífice y que se violaba el secreto de su correspondencia: «Vive en una atmósfera de traición» —decía—. En París, Guizot declaraba que era ya tiempo de hacer entrar en razón lo antes posible a aquel inquietante Pontífice «en el papel de un soberano regular», y los salones del barrio noble sostenían contra él un verdadero motín; los más violentos le llamaban «Robespierre con tiara», y los más moderados, «Luis XVI del Papado».

Pero, ¿qué eran esas manifestaciones del mal humor y esas resistencias, frente a la marea de popularidad que se desbordaba hasta los pies del hombre vestido de blanco del Quirinal? El espectáculo de aquel Papa todavía joven, agradable, intrépido, que parecía lanzar a la Iglesia en medio de la viva corriente de la Historia, embriagaba literalmente los corazones. «El mundo —decía Luis Veuillot— tuvo un estallido de ternura.» En Roma, no pasaba día sin que se formara un cortejo para aclamar al Papa, obligándole a aparecer diez y veinte veces en el balcón. En el aniversario de su nacimiento organizóse una manifestación monstruo, cuidada por Brunetti, llamado el «Ciceruacchio», Rey del Transtevere, emperador de la plebe y matón del mejor estilo; a la entrada de la plaza del Popolo se levantó un arco de triunfo florido, copia exacta del de Constantino, y Pío IX pasó debajo entre una tempestad de aplausos. En todo el mundo católico, los ambientes literarios entonaban las glorias del Papa innovador. Montalembert le calificó de «ídolo de Europa». Lacordaire escribió: «Desde Palermo a Turín, de Bolonia a París, de Constantinopla a Londres y de París a Nueva York, se grita: ¡Viva Pío IX! Los corazones del género humano han vibrado.» Y era verdad. Las Cámaras francesas le dirigieron un mensaje oficial de felicitación. En Nueva York, durante un «meeting» en el que los mismos protestantes eran más numerosos que los católicos, los asistentes votaron un mensaje «en testimonio de simpatía sin límites, no como católicos, sino como hijos de una República y como amigos de la libertad».

¡De qué no sería capaz aquel Papa extra-

ordinario! Ya el Sultán le enviaba un representante extraordinario para decirle que, en adelante, protegería a los cristianos de su Imperio; el Zar le hacía anunciar que iba a firmar el concordato cuya negociación languidecía desde tanto tiempo atrás. Pero eran sobre todo los patriotas, los partidarios de las nuevas ideas, quienes esperaban de él milagros o, al menos, decisiones audaces. Mazzini, en nombre de la *Joven Italia,* proclamábase su fiel amigo y le ofrecía la dirección del movimiento por la unidad nacional. Garibaldi, desde América del Sur, donde se había refugiado, le ofrecía los buenos y leales servicios de su legión. En la misma Roma, pronunciando el panegírico de O'Connell, que acababa de morir en viaje hacia la Ciudad Eterna, el célebre orador Padre Ventura, más elocuente que prudente, anunciaba que Pío IX liberaría al mundo como el gran irlandés había liberado a su pueblo. Ozanam predecía que el valeroso Pontífice parecía «verdaderamente enviado por Dios para concluir el gran asunto del siglo XIX: la unión de la religión y de la libertad»; y en un trascendental artículo de *Le Correspondant,* comparándolo a aquellos Jefes de la Iglesia que, en el caos precedente a la Edad Media, tan bien distinguieron los caminos del futuro y encauzaron por ellos a la Cristiandad, exclamaba, en una frase destinada a hacerse famosa: «Pasemos sobre los bárbaros, y sigamos a Pío IX.»

Todo eso era muy hermoso..., pero ¿no era también peligroso? Pío IX, al parecer, tuvo muy pronto esta sospecha. ¿No se trataba de comprometerle y tomarle la delantera? Por orden suya, Monseñor Corboli intentó —desde luego, sin resultados— moderar el entusiasmo del buen pueblo romano. Algunas frases de sus más fervorosos partidarios no podían menos de inquietarle; por ejemplo, la de Ozanam: «El más firme sostén del Papa reformador es el pueblo»; o la de Massimo d'Azeglio, que venía a decirle que era el caudillo escogido por Dios para una Italia libre y unida. El mismo grito que tantas veces oía en las calles, no servía más que para atormentarle: «¡Coraggio, Santo Padre!» ¿Qué se esperaba de él? «Se quiere hacer de mí un Napoleón —escribía al Rey Carlos-Alberto—, cuando soy un cura rural.» Y, como el embajador de Luis-Felipe le sondeara discretamente acerca de sus verdaderas intenciones, le respondió con firmeza: «Un Papa no debe dejarse arrastrar a utopías. ¡Pensad que hay gentes que hablan de una liga italiana, cuyo jefe sería el Papa! ¡Como si eso fuera posible! ¡Como si las grandes potencias estuvieran dispuestas a tolerarlo! ¡No son más que quimeras!» Y concluía con estas decisivas palabras: «No quiero hacer lo que desea Mazzini;[1] ni puedo hacer lo que quiere Gioberti.»[2]

A esta luz hay que considerar la Encíclica que, de acuerdo con la costumbre, Pío IX publicó a comienzos de su pontificado: *Qui pluribus,* del 9 de noviembre de 1846. Los historiadores no le prestan ordinariamente demasiado interés; pero no carecía de significado. Porque, lejos de exponer en ella un programa liberal, el Papa parecía haberse aplicado a demostrar que nada tenía en común con determinados liberales, filósofos o políticos, y que si se apartaba en no pocos puntos de su predecesor, no dejaba de estar de acuerdo con él en lo esencial.[3] Muy próxima en sus términos a la *Mirari vos,* la Encíclica criticaba con vehemencia el «indiferentismo», es decir, el liberalismo filosófico y moral; reconocía la «execración» de las sectas secretas «salidas de las tinieblas para ruina de la Religión y de los Estados»; condenaba la teoría del progreso absoluto, a la que trataba de «sacrílega», y fustigaba «la execrable doctrina del comunismo, que no podría establecerse sino mediante la ruina de los derechos y de los verdaderos intereses de todos». Bien leído, aquel documento pontificio alcanzaba el valor de una advertencia.

Pero, ¿no era ya demasiado tarde para que fuese oído? Insensiblemente, la alegre agitación a favor del Papa había ido a parar, evidentemente, a manos de elementos resueltos, cuyo

1. Es decir, la República italiana y la supresión del poder temporal del Papa.

2. Es decir, la unidad italiana, bajo la dirección del Papa.

3. Se dijo en Roma que el Cardenal Lambruschini había colaborado en su redacción.

verdadero objetivo no era clamar al buen Papa el júbilo de todos. Mazzini no ocultaba a sus íntimos su intención: «Haremos de él —decía cínicamente— el buey gordo de la política: le ahogaremos en flores.» A pesar de la prohibición formal, repetíanse las manifestaciones en Roma, en las que siempre se gritaba: «¡Viva Pío IX!», pero también: «¡Mueran los austríacos!» El juego consistía en repetir que el Papa quería todas las reformas, todas las libertades del pueblo, pero que se lo impedían sus cortesanos. El grito de «¡Viva Pío IX!» sólo significaba bien a las claras aquella intención. Y lo mismo la espiritual *pasquinada* en forma de «calembour»,[1] que divirtió a Roma:

Pío nono,
Sei buono,
Ma stai...!

El tono subía de mes en mes. Llegó a manifestarse en las calles contra los *negros*, es decir, los prelados de las Congregaciones; contra el Secretario de Estado, contra los jesuitas e incluso a favor de los radicales suizos que acababan de aplastar dolorosamente a los desgraciados católicos en la guerra del *Sonderbund*. Los diplomáticos acreditados ante la Santa Sede no ocultaban su inquietud; y cuando, a finales de 1847, circuló el rumor de que Mazzini estaba dispuesto a desencadenar una acción revolucionaria en Roma, el Gobierno de Luis-Felipe hizo saber (a petición del Quirinal) que sus tropas intervendrían inmediatamente para restablecer el orden. La generosa tentativa de Pío IX parecía bastante comprometida cuando se levantó el Huracán de 1848.

El Huracán de 1848

Abrióse el año 1848 bajo inquietantes auspicios: y había de ser el más turbulento de cuantos conociera la Historia desde cincuenta años atrás. Las fuerzas que minaban a Europa desde que surgiera, el 14 de julio, la Revolución, las mismas que habían determinado las explosiones locales de 1820 y, más tarde, la tormenta de 1830, limitada aún a Francia, Italia, Bélgica y Polonia, provocaron una crisis mucho más vasta a la que pocos países escaparían. Propagóse la Revolución de capital en capital, como una sacudida eléctrica y, por el momento, pareció irresistible. ¿Iba a cumplirse el cataclismo anunciado por el conde Molé?

Comenzó el 12 de enero en Nápoles y Palermo, donde el Rey Fernando II fue obligado a conceder una Constitución. El 8 de febrero, en Turín, Carlos-Alberto tenía que conceder otra, y, el 17 de febrero, Leopoldo II, gran duque de Toscana, hacía lo mismo en Florencia. Cinco días después, el 22 de febrero, tocaba el turno de entrar en acción a los habitantes de París: rebasado por las oleadas compactas de la mediana burguesía que reclamaba una reforma electoral, y del pueblo exasperado por la crisis económica, el paro y la carestía de vida, el régimen de Luis-Felipe se hundió, y el viejo Rey gotoso, víctima de su ciega testarudez, hubo de abdicar. El eco de «las tres gloriosas jornadas» resonó entonces en Europa como un toque de clarín. Oyósele en el Imperio de los Habsburgo, donde el 3 de marzo, Kossuth reclamó las libertades nacionales para Hungría; el 11 del mismo mes, los patriotas de Praga exigían violentamente la igualdad de checos y alemanes en un restaurado Reino de Bohemia; y el 13, en la misma Viena, la muchedumbre incendió el palacio de Metternich, que tuvo que huir vergonzosamente, en el carruaje de una lavandera. Resonó también en Alemania, donde los nacionalistas, reunidos el 5 de marzo en Heidelberg, decidieron la convocatoria de un «Vorparlement» destinado a preparar la unidad germana; en Berlín, el 18 de marzo, viendo cómo las calles de su capital se erizaban de barricadas, Federico Guillermo IV hubo de apresurarse a prometer una Constitución. También se oyó aquel llamamiento en Italia, donde, el 18 de marzo, Milán expulsó a los austríacos tras cinco días de sangrientos combates; donde, bajo la

1. Juego de palabras excelente en italiano, a base del apellido (Mastai) del Papa, pero intraducible: «Pío IX, eres bueno, pero quédate en eso» (es decir: confórmate con ser bueno).

dirección del dogo Manin, el 22 de marzo, Venecia ganó también su independencia; donde, empujado por un movimiento de opinión poderoso como una marea, el Rey Carlos-Alberto del Piamonte lanzó a su Reino en la lucha liberadora contra los austríacos; y donde hasta en Roma... No había país alguno, ni entre los más apartados, donde no se hiciera eco a la vehemente voz salida de Francia: en Barcelona se gritaba «¡Viva la República!»; y en Varsovia, postrada bajo la bota rusa, la población se removía de nuevo.

Aquella Revolución europea, fecunda en grandes gestos y en bellos discursos románticos, tan variada y compleja en sus aspectos como en sus esfuerzos muchas veces incoherentes para establecer a los Estados sobre nuevas bases, no era efectivamente más que el desarrollo lógico de la Revolución europea, la puesta en práctica de las tres grandes fuerzas revolucionarias nacidas directamente de los principios de 1789. Esas fuerzas se mostraron en 1848 más poderosas y eficaces; pero eran las mismas que removían al mundo desde hacía medio siglo: la fuerza liberal que llevaba a la transformación del régimen interior de los estados, a poner fin a todos los absolutismos y asegurar a los pueblos el derecho de controlar a sus gobiernos; la fuerza nacional, que tendía a modificar los cuadros territoriales de Europa, a hacer coincidir Nación y Estado, expulsando a los extranjeros y reuniendo a los hombres de una misma raza. Sin embargo, a lo largo de aquel año de borrascas, producíase un hecho nuevo: la aparición en escena de la Revolución social, nacida también de las ideas del 89, pero que hasta entonces había permanecido en reserva; sobre todo en Francia, donde la evolución económica comenzaba a suscitar un proletariado, su papel fue decisivo.

¿Qué actitud tomaría la Iglesia ante aquel repentino desencadenamiento? ¿Qué haría Pío IX? Comprendió rápida y perfectamente su importancia. «Los acontecimientos que se suceden y acumulan con tan grande rapidez —exclamaba en una proclama pronunciada el 20 de marzo— no son ciertamente obra humana. En esta tempestad que agita, agobia, desarraiga y hace pedazos a los poderosos cedros lo mismo que a las cañas: ¡ay de quienes no oyen la voz del Señor!» Si aquella gran conmoción procedía de intenciones divinas, ¿no era necesario acogerla como algo providencial y deducir sus consecuencias? Una vez más, como en 1815, como en 1830, y de modo aún más decisivo, la Iglesia se hallaba en trance de contestar sí o no a las cuestiones propuestas por la Revolución tanto a ella como a la sociedad laica. ¿Formularía Pío IX, el Papa llamado «liberal», una respuesta diferente de la de su predecesor?

La Iglesia y la nueva Revolución

Hay que subrayar un hecho capital: ninguna de las revoluciones que, en 1848, sacudieron a Europa, se mostró anticlerical y menos aún antirreligiosa. Al contrario. En Alemania, como en Italia, los sacerdotes participaron en los movimientos nacionales, se alistaron en las legiones de voluntarios contra Austria, sirvieron de consejeros a los nacionalistas de Turín y a los insurrectos de Nápoles y Palermo. Tal cambio de actitud fue especialmente notable en Francia, donde no se había borrado el recuerdo de las impías manifestaciones que habían seguido a la Revolución de 1830 —saqueo de seminarios, asalto a Saint-Germain l'Auxerrois— y donde pudo comprobarse que la de 1848 procedía de otra manera.

Fue un período idílico en el que pareció que el pueblo quisiera asociar en un mismo amor, como otrora lo pidiera Lamennais, a «Dios y la Libertad».[1] Sorprendido, Monsieur de Falloux

1. Hubo, empero, algunas excepciones. Localmente en diversos puntos de Francia, especialmente en Auvernia, hubo manifestaciones contra determinados párrocos: en Mazat, cerca de Riom, un agitador robó las sillas de la iglesia y las vendió; en Bertignal, cerca de Ambert, se cerró la entrada a la iglesia con las cuerdas cortadas del campanario. En otros lugares estallaron motines contra empresas monásticas que utilizaban personal laico, al que pagaban mal. Esas raras manifestaciones no detuvieron el movimiento general que llevaba al pueblo hacia el sacerdote.

comprobó que aquel febrero de 1848 revelaba «un retorno casi general e inesperado de gran parte de la nación a las cosas religiosas». Y Lamartine cuenta que, la primera tarde de la revolución, habiendo pedido algunos sacerdotes inquietos al gobierno provisional que asegurara la protección de sus iglesias, se enviaron guardias que resultaron inútiles; «las puertas de esas iglesias estaban abiertas, la veneración pública las custodiaba, rezábase en ellas con toda seguridad, mientras afuera tronaba el cañón». Más aún: cuando los insurrectos invadieron las Tullerías, penetrando en el oratorio de la Reina, en lugar de saquear los objetos sagrados, se descubrieron y los llevaron respetuosamente a la iglesia de San Roque, pidiendo al sacerdote su bendición. Al saberlo Lacordaire, asoció desde lo alto del púlpito de Notre-Dame «al triunfo del pueblo la imagen del Hijo de Dios hecho hombre»; y una voz inmensa respondió: «¡Viva el Dios de Lacordaire!» Tras lo cual se celebró en muchas comunas la plantación del «árbol de la libertad», «emblema permanente —decía Thiers— de la conquista del pueblo, de sus derechos y sus deberes»; en todas partes se pedía al párroco que los bendijera en medio de ceremonias chocantes, en las que las notas de la «Marsellesa» alternaban con las de los cánticos religiosos. ¿Se iba demasiado lejos? Por lo menos era singular oír alabar al «Cristo revolucionario» o al Jesús socialista; y algunos sacerdotes, muy liberales, como el abate Darboy, futuro Arzobispo de París, confesaban haberse visto obligados a correr un poco para ir al nivel de tanto entusiasmo. Pero no dejaba de ser verdad que, según la frase de Lamartine —que poseía el don de las expresiones exactas—, aquella revolución señalaba «una penetración de Cristianismo».

Tal era el resultado, feliz, de la nueva actitud adoptada por gran parte del clero de Francia para con el difunto régimen. Al separarse de la monarquía Luis-Filipina, la Iglesia salvaguardaba su porvenir. No había, pues, razón alguna para desconfiar de aquella revolución que le manifestaba tanto respeto y afecto. Lo que iba a pedirle era, sencillamente, la garantía de su propia libertad, cuyo principio acababa de proclamarse: «Dios en el Cielo, la libertad sobre la tierra —escribía Veuillot—: he aquí toda nuestra Constitución, en dos palabras.» Los pioneros del catolicismo liberal, que tanto lucharan durante más de veinte años, ¿iban ahora a alcanzar la victoria? Al menos lo parecía...

La misma desaparición de un poder civil ligado al poder espiritual suponía para la Iglesia, y especialmente para la Santa Sede, resultados favorables. En adelante, no habría más intermediarios entre el Papado y los católicos de cada país. Tal y como lo ha observado Carlos Seignobos en una oportuna página de su *Histoire politique de l'Europe contemporaine*, «el Papa, en vez de tener que tratar con un soberano hereditario habituado a mandar, no se encontraba más que con hijos sumisos de la Iglesia, acostumbrados a obedecer: así volvía a ser el Juez Supremo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado».

Otra feliz consecuencia era que los católicos habían alcanzado plena conciencia de sus fuerzas. El catolicismo aparecía como una potencia «nueva, progresiva, independiente, vuelta hacia el porvenir y llena de promesas».[1] Hasta el sufragio universal, donde hubiera sido establecido, parecía llamado a engendrar grandes formaciones políticas, capaces de poner por obra las ideas de un catolicismo rejuvenecido. Y, de hecho, tal agrupación de católicos pudo observarse en países grandes como Alemania y Francia.

En Alemania, donde los católicos acababan de soportar victoriosamente la prueba de fuerza con el gobierno prusiano en el asunto de los matrimonios mixtos, 1848 supuso la consagración de esa victoria. Existían dos clases de adversarios: los «josefistas» y otros regalistas, que, de acuerdo con su tradición, querían mantener a la Iglesia bajo la tutela de los gobernantes; y los radicales, que, so pretexto de separación entre la Iglesia y el Estado, tendían a una verdadera descristianización. En los primeros tiempos, los católicos llevaron la lucha en los dos

1. J. Folliet, *Chronique sociale*, marzo-abril, 1948.

frentes de manera dispersa: en el Parlamento de Francfort sentáronse los unos a la extrema derecha, como Radowitz; los otros, a la extrema izquierda, como el abate Von Ketteler, futuro obispo; y no se ponían de acuerdo más que cuando se trataba de cuestiones propiamente católicas. Lograban derrotar mociones que pretendían colocar al clero parroquial bajo la autoridad de los municipios, o prohibir a los clérigos el control de la enseñanza, o expulsar de Alemania a los jesuitas, a los redentoristas y a los «ligorianos».[1] Pero no obtuvieron más que el voto de una declaración extremadamente vaga, propuesta por el deán Kunza de Constanza, que proclamaba que «toda sociedad religiosa podía gobernar sus propios asuntos con autonomía, aun permaneciendo sumisa a las leyes del Estado».

Sin embargo, la corriente de las nuevas ideas era ya demasiado impetuosa para que los gobernantes pudieran ignorarla. El primero en comprenderlo fue Federico Guillermo IV de Prusia. En la Constitución que promulgó, garantizaba a los católicos el libre ejercicio del culto, la autonomía total en materia de nombramientos, la libertad para comunicar con Roma, el derecho de abrir escuelas y el de asociación. Aquel liberalismo podía servir de ejemplo a otros Estados. En la misma Austria, donde Metternich hubiera deseado poner fin al josefismo,[2] el clero joven inició una campaña en pro de las ideas liberales.

Produjéronse los hechos decisivos cuando un sacerdote de Maguncia, el abate Adam-Francisco Lening, sin esperar a las nuevas facilidades concedidas por la ley, hizo un llamamiento a los católicos para que se agruparan. Cuatrocientos respondieron inmediatamente a su voz; y el movimiento se extendió en seguida a otras ciudades. En octubre de 1848 reunióse el primer congreso de católicos en Maguncia; allí se decidió luchar contra los restos del josefismo, reclamar todas las libertades y al mismo tiempo —cosa tan nueva como capital— «implantar los principios católicos en el conjunto de la vida, y trabajar por resolver el gran problema de la época presente, la cuestión social». Después de lo cual, pensando los obispos que aquel movimiento debía ser vigilado[1] y juzgando que había que sacar las consecuencias de la nueva Constitución prusiana, se reunieron en Wurzburgo, al llamamiento de Monseñor Geissel, Arzobispo de Colonia. Allí trabajaron en la reorganización de la iglesia de Alemania, descartando la tendencia de algunos a hacer una iglesia nacional, con Concilio y Primado, y oponiéndose a los gobiernos que pretendían aún intervenir en la elección de párrocos o de profesores de los seminarios, y prohibiendo a los curas que apelaran de las sentencias episcopales ante tribunales civiles. Una iglesia alemana más sólida, más consciente de sus derechos y de su fuerza, salía de la crisis revolucionaria; en ella se adivinaba ya a la vez una «acción católica» y un «partido católico» que, veinte años después, sería el poderoso «Centrum».

En Francia, los católicos acababan de luchar para obtener la libertad de enseñanza, y ese combate les había enseñado hasta qué punto era importante permanecer unidos. En su folleto de 1843, *Le Devoir des Catholiques*, Montalembert les había repetido que «la libertad no se obtiene: se conquista», y que, para conquistarla, debían organizarse en un partido «católico sobre todo». Pero esa deseable unión no aparecía tan simple. Ni siquiera entre los jefes. Los aristócratas Montalembert y Falloux experimentaban bien poca simpatía por aquel rústico plebeyo Veuillot. La conmoción de 1848 tuvo como sorprendente resultado el poner fin a tales fricciones —o al menos parecerlo...—. Al atardecer del 24 de febrero, en las oficinas de *L'Univers*, Veuillot, Lacordaire y Falloux se re-

1. *Sic*. Sabido es que los redentoristas son, precisamente, los hijos de San Alfonso de Ligorio.

2. En lo que fue impedido por el alto Episcopado, secretamente ligado al gobierno imperial. El Arzobispo de Viena tuvo la desfachatez de decir que «no conocía el Concilio de Trento, sino solamente los decretos de su soberano».

1. Tanto más que veían extenderse las ideas de Hirsher, influyente sacerdote de Friburgo que quería organizar a los fieles y sacerdotes para controlar la jerarquía y reformar la Iglesia.

conciliaron solemnemente. Veuillot consintió en recibir como consigna la libertad de derecho común, cuando hubiera deseado algo más; Montalembert, que, pocos días antes en la Cámara y a propósito del *Sonderbund* suizo, había señalado su aversión por la democracia, y Falloux, que era legitimista, se adhirieron a la República. Bien pronto, por orden comunicada por Berryer y La Rochejaquelein, los realistas fieles a la rama primogénita de los Borbones se unieron de nuevo, prefiriendo el gobierno provisional aclamado por el pueblo, al régimen burgués del usurpador, hijo de Felipe-Igualdad. Esa unión de los católicos había de manifestarse en el terreno político por la creación del «partido católico» soñado por Montalembert: lo que no había de ocurrir sin peligro...

Todo era, pues, satisfactorio para la Iglesia. Y sin embargo, entre ella y la mayoría de los movimientos revolucionarios, la situación se hizo tensa muy pronto, hasta el punto de reemplazar el caluroso acuerdo de los comienzos por una resuelta oposición. ¿Por qué? ¿Porque —dicen los unos— la Iglesia, y el Papado mismo, a pesar de las generosas intenciones de Pío IX, seguían siendo potencias del pasado, aferradas al conservadurismo de la Restauración, incapaces de colaborar duraderamente con los hombres que querían transformar al mundo en nombre de los principios de 1789? ¿O porque —según otros— la Revolución, bajo su triple forma liberal, nacional y social, había ido demasiado lejos poniendo en tela de juicio los intereses que la Iglesia y sus jefes consideraban sagrados? Después de un siglo no se ha cerrado la controversia acerca de ese punto, y los juicios sobre Pío IX de los historiadores varían según acepten una u otra explicación; la verdad, como siempre, debe tener a ambas en cuenta.

Un Arzobispo asesinado sobre las barricadas

Tras haber comenzado brillantemente durante el primer trimestre de 1848, los movimientos liberales decayeron o incluso llegaron a graves fracasos. La guerra nacional no siguió bien. Los gobiernos, al principio agitados, reaccionaron. En el Reino de las Dos Sicilias, más de 20 000 personas fueron encarceladas: el ministro inglés Gladstone salió de Nápoles disgustado. En Parma, trescientos sospechosos fueron públicamente azotados hasta derramar sangre. En Lombardía, los austríacos impusieron un régimen de terror. Windischgraez, cuya mujer había sido muerta por una bala perdida, aplastó a la rebelde Praga bajo un bombardeo atroz; después, llevando el asalto contra Viena, impuso allí el orden de la misma manera, en beneficio de un nuevo emperador de dieciocho años: Francisco José. Hungría se mantuvo más tiempo, pero, amenazado por la espalda por la intervención rusa, Kossuth no podía vencer. Berlín siguió el ejemplo de Viena, y la Asamblea fue disuelta. En Varsovia reinó de nuevo el orden, igual que en Barcelona, donde Narváez hizo uso de expeditivos rigores. Por doquier triunfaba la reacción: ¿la Iglesia estaría en su campo o en el de los vencidos?

En los acontecimientos de Francia puede sorprenderse mejor la evolución de la conciencia católica y tratar de discernir los complejos elementos que determinaron la actitud tomada por la Iglesia. Después de la Revolución de febrero, la unión de los católicos al régimen fue general, como se ha visto. Y no solamente al Gobierno que detentaba el poder legal: también a las ideas que representaba. «La libertad y la religión —dice Monseñor Affre, Arzobispo de París —son dos hermanas igualmente interesadas en vivir juntas y bien»; lo que encarecía después el Arzobispo de Cambrai, asegurando que se volvía evidentemente a los grandes principios de la primitiva Iglesia; y el de Burdeos, que invocaba al Espíritu Santo para que consagrara «para siempre la alianza de la religión y la libertad». Lacordaire, Ozanam, Montalembert (este último con más mesura) resonaron parecidas trompetas; hasta Veuillot proclamó que «la Revolución de 1848 era un aviso de la Providencia».

En la base de aquella alianza tan calurosa, ¿no había un equívoco? El gobierno provi-

sional, evidentemente, comprobando la evolución de la opinión pública, llevó a cabo una política muy favorable a la Iglesia. Capillas como la de la Asunción, en París, hacía tiempo cerradas, fueron devueltas al culto. Se preparaba la derogación del decreto imperial del Año XII, aún en vigor, que declaraba ilícita toda asociación religiosa. Se autorizó a la iglesia de Francia a reunir concilios nacionales, cosa que la Monarquía nunca había consentido. Estableciéronse en Roma contactos para estudiar un régimen por el que el gobierno no volvería a intervenir en los nombramientos episcopales. Pero, ¿por qué esa política? ¿Por simpatía hacia el catolicismo? Podíase dudar de ello. Las razones que tenían los dirigentes burgueses de la joven República eran más realistas. Inmediatamente después de la Revolución de febrero, Víctor Cousin, potentado de la Universidad laica, encontrándose con M. de Rémusat, exclamó, tendiendo los brazos al cielo: «¡Corramos a echarnos a los pies de los obispos, puesto que sólo ellos pueden salvarnos!» Y el mismo Thiers, ateo notable, declarando que Francia le parecía una casa «de madera amenazada por todas partes» y que «los últimos restos del orden social eran el establecimiento católico», concluía que era necesario que todas las fuerzas se apoyaran en quienes propagaban «la buena filosofía». De la misma manera, Monsieur de Voltaire quería que su sastre, sus lacayos y su esposa creyeran en Dios, en la esperanza de ser «menos robado y menos burlado».

No era ése, desde luego, el papel que asignaban a la religión los católicos fervorosos, que veían en los acontecimientos una providencial ocasión de hacer reinar en el mundo más justicia y fraternidad. Los más ardientes entre ellos resolvieron, al día siguiente de la Revolución, lanzar un diario cuyo objetivo sería promover un catolicismo liberal y social a la vez, totalmente dedicado al nuevo régimen. El 1.° de marzo lo anunció un prospecto; sus principales firmantes eran el Padre Lacordaire, Ozanam, De Coux y el abate Maret. El título era bastante significativo: *L'Ere Nouvelle*. El éxito fue muy grande; el 25 de mayo contaba ya con varios miles de abonados [1] y su tirada llegaba a varias decenas de millar.[2] No quiere eso decir que todos los católicos lo vieran aparecer con buenos ojos: Luis Veuillot, cuyo *L'Univers* era el diario casi oficial del catolicismo francés, mostró poco agrado, y el serio *Le Correspondant* se mantuvo distante. Algunos murmuraban que se trataba de una resurrección del *Avenir*, el órgano condenado de La Mennais; pero Lacordaire tuvo buen cuidado de señalar que no había nada de aquello, y Monseñor Affre protegió con su autoridad al animoso grupo. El programa se condensaba en pocas frases, tan generosas como elocuentes: «Hay dos fuerzas victoriosas en nuestros tiempos: la Nación y la Religión, el pueblo y Cristo. Si ambas se dividen, estamos perdidos; si se ponen de acuerdo, estamos salvados». Tratábase, pues, de aliarse a la República no simplemente, sino «aceptándola como un progreso» y dar «una adhesión sincera a la democracia» para extender y hacer penetrar más al Cristianismo.[3] La intención era noble; pero, ¿no suponía también riesgos? Cuando el abate de Salinis exclamaba: «La democracia es el movimiento impuesto al mundo por el Evangelio... La tierra acepta el programa del cielo», ¿no iba demasiado lejos? Montalembert, mucho más reservado, no se equivocaba al escribir a Lacordaire que en el *Avenir* no se había hablado nunca de democracia, y que habiendo oído, durante toda su juventud, decir que el Cristianismo debía ser la monarquía legítima, desconfiaba al verlo ahora identificado con la democracia. ¿Valía la pena haber liberado a la Iglesia de la sujeción a un régimen para colocarla ahora bajo otro?

Sin embargo, ni uno ni otro de esos equívocos apareció al principio; era el momento de la euforia. Las elecciones tuvieron lugar el 23 de abril, día de Pascua. La institución del sufragio universal hizo ascender el cuerpo electoral de

1. 6 000, dice Henri Guillemin; 3 200, dice el abate Mourret.

2. 20 000, según Henri Guillemin; 50 000, según el abate Mourret.

3. El diario tomaría también posición en materia social (cfr., más adelante, capítulo VII).

300 000 a 9 millones de electores; pero no supuso en absoluto un avance hacia la extrema izquierda. La campaña fue hábilmente conducida por los católicos, especialmente por Montalembert, que se prodigó extraordinariamente. En algunos lugares toda la población acudió a votar, con el párroco al frente y a tambor batiente. La nueva Cámara se presentaba, pues, propicia. De 880 elegidos, por lo menos 500 debían sus puestos a los católicos, y 300 eran incluso fieles militantes. Eran también, en gran mayoría, buenos campesinos y provincianos tan ingenuos como leales, desprovistos de experiencia, y a los que manejaban sin escrúpulos los políticos más habituados. ¡Pero había bastantes motivos para desconfiar! Aclamábase en mescolanza a todos los católicos de cualquier especie: Lacordaire, con sus blancos hábitos, era llevado en triunfo cuando llegaba al Palacio Borbón; se colocaba en la presidencia de la Asamblea al socialista cristiano Buchez, de frases bien revolucionarias,[1] tal vez porque, según Tocqueville, se le tenía por una «gran bestia».

Pero no faltaban a un observador clarividente las razones de inquietud. La Revolución había sido hecha por el pueblo, y era la burguesía liberal la que se aprovechaba de ella; en el Gobierno provisional, en el Comité ejecutivo encargado de poner por obra la Constitución, los jefes eran moderados. ¿Iba el pueblo a dejarse desposeer de su victoria? Se había producido un hecho nuevo: unos hombres, a la vez doctrinarios y tribunos, proponían a las masas objetivos y medios hasta ayer desconocidos. Se había separado prudentemente del Gobierno a aquellos Cabet, Raspail, Blanqui, a aquellos socialistas...; pero, ¿no tenían en sus manos otros medios de acción? Los obreros estaban armados... Las repetidas manifestaciones que siguieron a las jornadas de febrero mostraban bastante que algo había cambiado en el juego de la política. Poco había faltado —el éxito de un esfuerzo oratorio de Lamartine— para que la bandera roja de la Revolución social sustituyera a la tricolor. Necesario fue proclamar el «derecho al trabajo», reducir a diez horas la jornada del obrero, crear una «comisión del Gobierno para los trabajadores», presidida por Louis Blanc, y encargada de «tender a garantizar al pueblo los legítimos frutos de su trabajo», y se hablaba de crear, para con ello resolver el paro obrero, los «talleres nacionales».

Quedaba así bruscamente planteada la cuestión social, pero la Francia de 1848 no estaba madura para entenderla, como ningún otro país del mundo. La dolorosa situación del proletariado industrial no suscitaba bastante indignación en un país todavía rural, en el que los obreros de fábrica eran poco numerosos. El campesinado no entendió más que una cosa de las teorías socialistas cuyas migajas le llegaban: sus tierras estaban amenazadas por los «repartidores». Todos los terratenientes se mostraron inquietos; hundiéronse los valores en la Bolsa. «Comenzamos de nuevo el año del miedo», escribía George Sand. Y Tocqueville, en sus *Memorias* asegura que la burguesía experimentó un pánico comparable «al que debieron experimentar las ciudades civilizadas del mundo romano cuando se hallaron ante los vándalos y godos». El mismo La Mennais, nuevo diputado, escribió en defensa de la propiedad.

¿Cuál sería la actitud de los católicos? En *L'Ere Nouvelle* se propuso una solución audaz: «No habiendo producido las teorías políticas la prometida felicidad, el pensamiento infatigable pide otra solución al problema de la armonía social». Era necesario, pues, aceptar francamente el nuevo hecho social, «superar a los bárbaros», como decía Ozanam, promover una «ciencia social católica» para «arrancar a las sectas heterodoxas el peligroso poder que detentan por su activa propaganda». En resumen, era necesario combatir a los socialistas en su propio terreno, proponiendo reformas sociales tan audaces como las suyas, pero cristianas en sus principios.[1]

1. En su pequeño diario *L'Atelier*, redactado por y para los obreros (cfr., cap. VI), Buchez escribió: «Cristianismo y revolución son una misma cosa; el único error de la Iglesia es no ser revolucionaria».

1. Acerca del nacimiento de estas ideas sociales cristianas, cfr. el vol. XI.

Pero semejantes posiciones eran demasiado avanzadas para ser admitidas en su tiempo. Los redactores y los mismos suscriptores de *L'Ere Nouvelle* eran demasiado pocos para ejercer una seria influencia en la opinión. La masa de católicos estaba formada por esos burgueses y campesinos a quienes inquietaban las repetidas manifestaciones organizadas por los socialistas, y que se preguntaban si la Revolución no iba a rebasar sus límites, al paso que creían ver reaparecer los trágicos días de 1793. Las reformas sociales más indispensables —¡y Dios sabía cuántas eran!— no parecían a sus ojos más que atentados contra sus derechos. Tampoco el clero se interesaba en la cuestión: formado en la estricta disciplina de San Sulpicio, no se preocupaba más que del bien de las almas y, en lo demás, deseaba el orden y se ponía a la sombra de un gobierno que respetara y protegiera a la Iglesia. ¿No era, así, fatal la ruptura entre la mayoría de los católicos y el proletariado?

Multiplicáronse los incidentes, que pronto se hicieron sangrientos. En los postreros días de abril, en Ruán, columnas de huelguistas fueron ametralladas por la guardia nacional; hubo once muertos. El 15 de mayo, en París, los manifestantes invadieron el Palacio Borbón so pretexto de presentar una petición a favor de Polonia, y tras haber conquistado la plaza proclamaron un Gobierno provisional: hubo que recurrir a la fuerza para restablecer el orden; los principales jefes socialistas fueron arrestados. Pero la advertencia era clara: era un buen golpe para el «partido de la confianza» a que se referían los católicos de *L'Ere Nouvelle*. Lacordaire sacó en seguida las conclusiones del suceso, y tres días después dimitió de su puesto de diputado. Comenzó una reacción: los «talleres nacionales» abiertos a todos los parados y que, mal dirigidos —tal vez intencionadamente—, se habían sumido en la superchería, fueron suprimidos, sin que nada serio se propusiera en su lugar. A finales de junio se planteó la prueba suprema entre las masas obreras exasperadas y manejadas por los cabecillas, y el gobierno, resuelto a concluir con la agitación constante y con sus responsables. Ocurrieron así las *Jornadas de junio* —del 22 al 26—, atroz batalla en las calles, la más terrible que hasta entonces viera París. El ejército, la guardia móvil, la guardia nacional, mandadas por Cavaignac, asaltaron una tras otra cuatrocientas barricadas y aplastaron el motín al precio de mucha sangre.

Fue durante esas terribles jornadas, el 25 de junio, cuando se produjo el trágico episodio que iba a ser decisivo para los católicos. Era ya el tercer día de matanza callejera. Corría la sangre, sin que se supiera a ciencia cierta por qué. Conmovidos, tres jóvenes católicos, Ozanam y sus amigos Cornudet y Bailly, acudieron a suplicar a su arzobispo que hiciera algo para poner fin a la matanza. Monseñor Affre era un sacerdote generoso, atento a las nuevas ideas y a quien preocupaba la cuestión social. Sin hacerse ilusiones acerca del peligro que corría, salió con dos de sus vicarios generales con la intención de parlamentar con los insurrectos y, si era posible, negociar una tregua. Así llegó a la plaza de la Bastilla: sotana violeta, cruz pectoral de oro bien visible. Eran las ocho y media de la tarde y los combatientes estaban cansados. Las descargas cesaron en su presencia. Atravesó la plaza, precedido de un obrero que agitaba una rama verde, y llegó a la barricada que guardaba la entrada del suburbio Saint-Antoine. Y para demostrar que sus intenciones eran absolutamente pacíficas, ordenó a su escolta que le dejara avanzar solo. Adelantóse con la mano en alto y gritando: «¡Amigos míos! ¡Amigos míos!». Los insurrectos se asomaron tras los montones de piedras, toneles y demás objetos heterogéneos y le reconocieron; algunos le aclamaron. Con su ayuda escaló la primera barricada y avanzó hacia la segunda en medio de una calma impresionante. Pero algunos guardias móviles trataron de seguirle: los obreros se opusieron a ello. Estalló un breve altercado; sonaron unos disparos. Inmediatamente cayó Monseñor Affre. Una bala, que sin duda no iba destinada a él, acababa de romperle la columna vertebral. Los insurrectos de las barricadas se precipitaron hacia él, impresionados, y lo condujeron hacia la casa parroquial de Saint-Antoine. Murió treinta y seis horas

después, murmurando: «¡Que mi sangre sea la última!».[1]

Aquel dramático suceso acabó de espantar a la gran masa de católicos. Mientras una severa represión se abatía sobre cuantos parecieran cómplices del motín (hubo innumerables ejecuciones sumarias, once mil arrestos, cuatro mil deportaciones a Argelia), la opinión pública, en la Iglesia, tal como la expresaban Veuillot lo mismo que Montalembert, Dupanloup igual que el Padre Ravignan, desencadenábase contra las fuerzas revolucionarias consideradas responsables, contra el socialismo, el materialismo, el racionalismo, confundidos en una misma reprobación. En vano tuvo Ozanam el valor de decir: «Habéis aplastado la revuelta; pero os queda un enemigo: la miseria.» *Le Correspondant*, *L'Univers*, *L'Ami de la religion* aprobaron las más duras medidas. En la Cámara, Monseñor Parisis fue abucheado cuando trató de leer un documento en el que se atestiguaba que la bala que había herido al Arzobispo no había sido disparada por los insurrectos, y cuando Pierre Leroux pidió un poco de clemencia para los rebeldes, ningún diputado católico le apoyó.

L'Ere Nouvelle —de la que dimitió Lacordaire al día siguiente del drama— fue una de las víctimas de las «Jornadas de junio». Sus adversarios triunfaban. *L'erreur nouvelle,* se burló Veuillot. Más moderado, *L'Ami de la religion,* que acababa de volver a las manos del abate Dupanloup, trataba a sus redactores de «víctimas de las aberraciones socialistas». Montalembert, sin nombrar al diario, denunció en un clamoroso artículo «a quienes ponían tanto entusiasmo en saludar a la democracia» y que confundían socialismo con democracia, democracia con Cristianismo. El abate Maret dio la cara. Pero, abandonado por la casi totalidad del Episcopado, viendo que sus abonados disminuían rápidamente, no podía proseguir por mucho tiempo la lucha. La obligación de la «caución» impuesta por la nueva ley de prensa acabó de hacer insostenible la situación. Hubo que vender el diario: un legitimista, el marqués de la Rochejaquelein, lo adquirió, y después, tras algunas tergiversaciones, lo suprimió.

La iglesia de Francia se halló metida, casi del todo, en el campo del «partido de orden». Espantados, los católicos no vieron en los recientes sucesos más que la reaparición de la hidra revolucionaria. No oyeron la voz más verídica de quienes trataban de decirles que las responsabilidades no estaban todas del mismo lado. Verdad era que los socialistas y revolucionarios se habían equivocado en su mayoría; pero, ¿no tenía razón el abate Gratry, futuro restaurador del Oratorio, al escribir: «La ignorancia del deber social es la fuente de esa sangre que todavía humea en París?» Nadie estaba preparado para oír tales frases. El «Comité de la rue de Poitiers» tuvo buen empeño en explotar los hechos para llevar a la Presidencia de la República a un hombre de orden, Luis-Napoleón Bonaparte, y para conducir a la Cámara, al tiempo de las elecciones de 1849, a una aplastante mayoría conservadora. No eran solamente el socialismo y la revolución quienes pasaban por responsables, sino el régimen mismo. «La democracia —decía Monseñor Gousset, Arzobispo de Reims— es la herejía de nuestro tiempo, más peligrosa, más difícil de vencer que el jansenismo.» Y se oyó a buenos fieles gritar: «¡Basta de prensa! ¡Basta de Asamblea! ¡Basta de Constitución!»

De esta manera, los católicos franceses se hallaron en su mayoría asociados a un régimen de reacción. Establecíase una conclusión social, tan grave y peligrosa como la política de la Restauración. El Altar ya no estaba unido al Trono, sino al «orden social», cuando no al dinero... Las consecuencias de la nueva alianza serían extremadamente graves. Ante todo, en lo que concierne al mismo Cristianismo, para quien nunca fue bueno el conformismo y el íntimo acuerdo con el poder público. Conocida es la frase de Flaubert en *La Educación sentimental:* «Entonces la propiedad ascendió en la consideración de todos al nivel de la Religión y fue confundida con Dios.» Resonaron entonces «esas retahílas nauseabundas acerca del valor

1. Más suerte tuvo Sor Rosalía Rendu, bienhechora del barrio Mouffetard, que pudo ir a las barricadas sin que nada le sucediera.

social del Cristianismo, sobre la paz que proporciona a los patronos, sobre su natural alianza con las autoridades constituidas» de que habla Claudel en sus *Positions et Propositions*. Entonces, como dice Ozanam, «no hubo volteriano afligido con algunos millares de libras que no quisiera enviar a todos a misa, a condición de no poner él nunca los pies allí». Ese era el «Cristianismo del miedo», según la terrible frase de Renan, que había de ser infinitamente perjudicial a la Iglesia, e hizo de ella, tanto en el ánimo de sus adversarios como en el de muchos de sus hijos, una potencia conservadora.

De pronto se halló separada del pueblo y, sobre todo, de la clase obrera. Toda la feliz evolución que había culminado con el acuerdo de febrero de 1848, quedó anulada. Comenzó a cumplirse el divorcio, que sería llamado por Pío XI «el más grande escándalo del siglo XIX». En septiembre de 1848, el diario socializante *Emancipation* decía: «He aquí los dos enemigos del pueblo: capital y sacerdocio». A los más clarividentes, el porvenir parecía sombrío. «*L'Ami de la religion* y *L'Univers* —escribía Lacordaire—, serán causa de que en el próximo motín se ataque a las iglesias y a los sacerdotes.» «Esta vez —decía el abate Darboy— el clero no tendrá otra cosa que hacer que mantenerse.» En 1871 la Comuna confirmaría esos presagios, y el mismo abate Darboy sería su víctima...

Por último, aquel frenazo brutal que llevaba a la Iglesia hacia la reacción, trajo otra consecuencia: la dislocación de los católicos. Su «partido», identificado con el «partido del orden», podía triunfar: los elementos más vivos y audaces lo habían abandonado. Lo que quedaba de los antiguos católicos liberales se mantendría en adelante en la reserva, en desacuerdo con la mayoría de los obispos: algunos, incluso, muy amargados y desanimados. La disensión era flagrante en el mismo interior de los que habían triunfado. Los intransigentes, como Veuillot, pensaban que nunca se llegaría demasiado lejos; pero los moderados protestaban contra sus «ultraísmos», y el abate Dupanloup calificaba a *L'Univers* de «herida viva en la Iglesia». Así se tomaban posiciones o, mejor dicho, se constituían los antagonismos en el interior de la iglesia de Francia, tal y como los vemos en nuestros días.

Sin embargo, las nuevas alianzas políticas suscritas por los católicos tuvieron un resultado feliz: les permitieron obtener una solución al problema de la libertad de enseñanza. La Constitución de 1848 estableció su principio; pero la experiencia mostraba que entre ese principio y su aplicación práctica mediaba un abismo: ¿qué se había obtenido de la Monarquía de julio, a pesar de tantos esfuerzos desplegados? La situación parecía favorable; el «Príncipe-Presidente», Luis-Napoleón Bonaparte, que sucedía a Cavaignac al frente de Francia, necesitaba el apoyo de los católicos; los moderados, preocupados por el empuje del socialismo, deseaban la alianza de la Iglesia para resistir. M. Thiers se declaraba «cambiado, no por una revolución de sus convicciones, sino por una revolución en el estado social» y para «salvar a la sociedad» y para vigilar a los institutores, a «esos antisociales, a esos treinta y siete mil socialistas y comunistas», se manifestaba dispuesto a dejar al clero toda la enseñanza primaria. ¿No se estaba en pleno equívoco? Aquella libertad de enseñanza que los católicos, en 1830, habían reclamado como un medio de difundir el Cristianismo, iban a obtenerla veinte años más tarde por un intento de reacción social.

El hombre que llevó adelante —de manera superior— aquel asunto fue un joven diputado del Maine-et-Loire, nieto del conde de Artois por rama femenina, legitimista y católico convencido, el conde Alfredo de Falloux. ¿Quién era? «¿Peligroso, cauteloso, que caminaba de lado para caer en el instante imprevisto sobre uno, transpirando hiel», según el retrato, hecho con vitriolo, por Huysmans? [1] ¿Lleno de mesura y de sangre fría, de tacto y, «en su gran presencia, el aire de un hijo de cruzado», como decía la *Revue des Deux Mondes*? Era, indudablemente, un carácter a la vez firme y sutil, un intrigante de primer orden, cuya habilidad

1. En *A rebours*.

Gregorio XVI, en un tiempo sensible a la argumentación antiliberal del zar y que había aconsejado a los polacos la sumisión, reacciona a partir de 1842. Recibiendo en Roma al zar Nicolás en 1845, el Pontífice protesta firmemente contra los atentados a los derechos de los católicos polacos. Colección particular.



desconcertaba frecuentemente al rudo Veuillot, el hijo del tonelero, que le puso de sobrenombre *Fallax*. Llegado a ministro de Instrucción pública, Falloux reunió inmediatamente a las comisiones extraparlamentarias encargadas de preparar la reforma de la enseñanza: figuraba en ellas un solo sacerdote, el abate Dupanloup, que también sabía intrigar. En unas semanas estuvo dispuesto un proyecto contra el que se levantaron a la vez los de la izquierda —¡se volvía a la Edad Media! ¡Se entregaba a Francia a manos de los jesuitas!— y los católicos intransigentes, que lo hallaban insuficiente. Presentado en la Cámara en enero, fue votado, a pesar de las vehementes protestas de Víctor Hugo, por una fuerte mayoría,[1] el 15 de marzo de 1850. Nadie se llamó a engaño acerca del verdadero autor del proyecto: el que había dirigido los debates sin presentarse de frente, y la nueva ley entró en la historia con el nombre de *Ley Falloux*.

La *Ley Falloux* comportaba tres estipulaciones esenciales: la enseñanza era libre, pero el Estado controlaba su valor pedagógico, incluso en los seminarios menores; el derecho de enseñar era reconocido «a las asociaciones», término vago que permitía incluir las congregaciones religiosas; el Consejo Superior de Instrucción Pública y los Consejos académicos comprendían a representantes de la libre enseñanza y de los obispos. Los maestros, nombrados por un concejo municipal, actuarían bajo la vigilancia del alcalde y el párroco, y todos los ministros de Cultos reconocidos tendrían el derecho de abrir escuelas. En la enseñanza secundaria renunciábase a exigir a los maestros el título universitario que los precedentes proyectos habían querido imponer; sólo el director debía estar provisto de título de bachiller o de un documento de capacidad; los profesores podrían ser nombrados por los obispos sin obligación alguna de grados. Así, pues, la ley daba a la Iglesia considerables medios de acción sobre la educación de la juventud. Eso no impidió que los intransigentes protestaran y reclamaran una enseñanza religiosa totalmente independiente del Estado. «Entiéndase bien —exclamó Veuillot— que esa ley no es obra nuestra.» Y la calificó de «compromiso lleno de fallos». Pero Roma, consultada e ilustrada por una memoria dictada por Dupanloup y firmada por treinta y dos obispos, aconsejó que la ley fuese aceptada. El mismo Veuillot hubo de someterse.

Indudablemente, la *Ley Falloux* tuvo excelentes resultados en el terreno práctico; fue el punto de partida de un extraordinario desarrollo de la enseñanza católica: en cuatro años se fundaron 1 081 establecimientos de enseñanza secundaria. Mas, por las condiciones en que fue preparada y votada, acabó ligando a los católicos a los partidos de derecha, de manera que la enseñanza libre, especialmente la congregacionista, parecía el adversario de la Universidad oficial. Doble peligro para el futuro...

Gaeta y Antonelli

En Roma los acontecimientos siguieron una trayectoria extrañamente análoga a la que trazaban los de Francia. Con la diferencia de que no fue la cuestión social la que tan dramáticamente se planteaba, sino la de la unidad nacional. Durante los primeros meses de 1848 la agitación no dejó de crecer. El eco de las explosiones revolucionarias de Nápoles, Palermo, Toscana y Piamonte, llegaba ruidosamente hasta la ciudad. Corrió el rumor de que Carlos-Alberto iba a ponerse al frente de una «Santa Cruzada contra Austria»: ¿no participarían en ella los romanos? Los mazzinianos excitaban la opinión pública. La fiebre subía. El 10 de febrero, habiendo Pío IX concluido una alocución con estas palabras: «Bendecid, oh gran Dios, a Italia y conservadle ese don precioso entre todos: la fe», los patriotas no retuvieron más que la primera parte de aquella fórmula, y la explotaron a fondo. ¡El Papa había hablado de «Italia»! ¡Era, pues, partidario de la independencia, de la unidad y libertad! «¡Esa bendi-

1. 300 votos contra 237.

ción equivale a una maldición contra Austria!», exclamaba un excitado. En Milán la gente, en revuelta contra el ocupante, gritaba: «¡Viva Pío IX!». Muchas de aquellas buenas gentes creyeron sinceramente que un nuevo Julio II se levantaba dispuesto a poner en su bandera la célebre divisa «¡Fuera de Italia los extranjeros!».

¿Qué podía hacer el Papa contra aquella corriente? Era imposible prohibir a sus súbditos que fueran al Coliseo a escuchar al Padre Gavazzi, que les llamaba a las armas contra Austria, o ir en procesión al *Ara Coeli* para festejar la liberación de Milán. Imposible incluso impedir que sus propios ministros reclutaran voluntarios para una eventual intervención. Fue aún peor cuando, a fines de marzo, Carlos-Alberto lanzó su ejército contra los austríacos de Lombardía. ¿Había que intervenir? ¿Enviar tropas pontificias al combate? Para estar preparado a cualquier eventualidad, hizo reunir tropas en la frontera; pero su comandante, el general Durando, como buen piamontés, les hizo pasar el Po y entrar en combate el 21 de abril. Entretanto, el embajador de Austria en Roma, al elevar una protesta vehemente, dejaba entender que semejante política podría llevar a un cisma...

El caso de conciencia era dramático para Pío IX. «Como italiano —decía— deseo la prosperidad de la nación y deseo los mejores fundamentos en la confederación de sus Estados. Pero como Jefe de la Iglesia, no puedo declarar la guerra a una nación que no me ha dado motivos para ello...» Y, para subrayar bien su posición, pronunciaba, el 28 de abril, una alocución en la que decía: «Fiel a las obligaciones de Nuestro supremo apostolado, abrazamos a todos los países, a todos los pueblos y naciones en un idéntico sentimiento de amor paternal.» Pero, ¿quién era capaz de prestar oídos a esas palabras perfectas en medio de la atmósfera explosiva de aquella primavera? La popularidad del Papa comenzó a descender tan rápidamente como había subido. Los mazzinianos denunciaron su retroceso, su traición. El ministerio se hundió y el nuevo que le sucedió apareció muy pronto como prisionero de los clubs radicales.

La situación fue empeorando más cada semana. El anuncio de la terrible represión en las Dos Sicilias, la noticia de la derrota piamontesa en Custozza, exasperaron las pasiones. Pío IX, desolado y angustiado, no sabía literalmente qué hacer. Una facción le impulsaba a reaccionar por la fuerza, apelando a los austríacos. Pero el abate Rosmini, enviado a él por el Rey del Piamonte, le aconsejaba que continuase las arriesgadas reformas y se aliara a los patriotas en una liga antiaustríaca. Uno tras otro dimitían los gobiernos. En Roma reinaba la anarquía. Para remediarla, Pío IX llamó a un hombre político enérgico, el conde Pellegrino Rossi, antiguo liberal italiano, naturalizado en Francia, que había sido en Roma el último embajador de Luis-Felipe. Rossi era partidario de la Unidad italiana, pero no bajo la égida de la Casa de Saboya. También estaba decididamente resuelto a poner fin a los desórdenes, y de hecho restableció la calma en Bolonia; hizo detener a una turba de gentes de gavilla y licenció a la inquietante guardia cívica. Aquello era más que suficiente para que Rossi fuera propuesto como blanco de puñales asesinos en una Italia en que el puñal estaba siempre dispuesto a actuar. El 15 de noviembre, cuando entraba en el Parlamento, un desconocido le descargó en el cuello una puñalada que le cortó la carótida. Nunca pudo saberse el nombre de aquel «Bruto», y todavía menos quién había armado su mano...

El asesinato de Rossi precipitó los acontecimientos. Al día siguiente una muchedumbre vociferante asedió el Quirinal, reclamando ya una nueva Constitución, ya la declaración de guerra a Austria, o la proclamación de la República y el abandono del poder temporal. Cardenales y funcionarios fueron molestados en la calle; la casa de los jesuitas fue saqueada. «Mejor sería abandonar el puesto...», confió Pío IX a su séquito. Vacilaba aún en partir, como le aconsejaba el duque de Harcourt, embajador de Francia, que le ofrecía hospitalidad en su país; pero recibió, por casualidad, un sorprendente regalo: el cáliz que Pío VI había llevado en su exilio y que le ofrecía el Obispo de Valence; aquel hecho pareció una señal del cielo. Vestido con simple sotana negra, con unos len-

tes oscuros que ocultaban sus ojos, Pío IX salió de la ciudad y partió para Gaeta, en tierra napolitana. Su propósito era llegar a Francia, pero el Rey de Nápoles insistía en tenerle consigo. ¿Qué escoger entre la República francesa y el soberano autoritario? Por último, Pío IX se quedó en Gaeta.

Aquel exilio iba a durar diecisiete meses, y entonces entró en primer plano un hombre que jugaría importante papel durante todo el Pontificado: el Cardenal Jacobo Antonelli (1806-1876). Hijo de un comerciante de los alrededores de Roma, había realizado una brillantísima carrera en la administración pontificia, ascendiendo rápidamente a los más altos honores, sin haber aceptado nunca ser sacerdote: canónigo de San Pedro, protonotario apostólico, sustituto para el interior, protesorero general, es decir, ministro de Hacienda, aquel simple diácono había recibido la púrpura en el primer consistorio celebrado por Pío IX, en 1847; en Gaeta obtuvo la Secretaría de Estado que conservaría hasta su muerte. Pocos políticos y pocos hombres de la Iglesia han sido tan discutidos como él. Edmundo About, en su libro *La cuestión romana,* ha trazado de aquel hombre un retrato malicioso, bajo los rasgos de un declarado criminal; en cambio, Louise Colet, la ardiente amiga de Flaubert, apenas menos anticlerical que el autor del *Roi des Montagnes,* habla de él en términos más bien apacibles, y Emile Olivier, en su famosa obra sobre el Concilio Vaticano, hace un sentido elogio. La verdad es que, convertido muy pronto en la bestia negra de los liberales, radicales y «patriotas» de todos los países, Antonelli ofrecía un blanco a la crítica por su innegable afición al dinero, por su nepotismo no menos evidente y hasta por sus costumbres, que estaban lejos de ser intachables. En pleno siglo XIX, aquel cardenal fastuoso, apasionado por las piedras preciosas, coleccionista de rosas y camelias, prolongaría de manera extraña la tradición de los Príncipes de la Iglesia del Renacimiento. Pero se trataba de un hombre fino y sencillo, capaz de ocultar una energía férrea bajo un equilibrio de humor y de cortesía perfecta, todo lo contrario de una «gran incapacidad desconocida».[1] Pío IX, sin amarle verdaderamente, aprendió a estimarle durante las tristes horas de Gaeta, y le convirtió en su confidente. En cuanto al profundo sentimiento del cardenal para con el Pontífice puede descubrirse en estas palabras, de las que nada permite pensar que sean falsas; comparándole cierta persona a Richelieu, el Cardenal respondió: «Richelieu servía a un rey, que es simplemente un hombre y no dirige más que un reino; yo sirvo al Pontífice, el Vicario de Cristo, que gobierna al mundo cristiano entero.»

En sus comienzos, Antonelli no era en absoluto un reaccionario; incluso se había mostrado, tras el advenimiento de Pío IX, favorable a las reformas y de tendencias neogüelfas. Mas las terribles sacudidas que estremecieron a Europa y especialmente a los Estados Pontificios le llevaron a cambiar de opinión. La marea revolucionaria le parecía pronta a inundar el mundo, destruir el poder del Papa y arruinar a la Iglesia; pensó que no había más que una sola solución para detenerla por todos los medios. Mientras Rosmini (que había llegado a Gaeta) suplicaba que no se rompiera con los romanos, Antonelli empujó a Pío IX a desaprobar al gobierno que había quedado en la ciudad, porque era demasiado blando, y cuando llegó una delegación para pedir al Papa que regresara, negóse a recibirla, limitándose a dar a entender que la Junta que había tomado el poder estaba excomulgada, incluso un cierto Monseñor Muzzafelli, que había creído un deber el asumir la presidencia.

De pronto los extremistas cosmopolitas que, desde la salida de Pío IX, no habían dejado de afluir a Roma, fueron los dueños de la ciudad. La Asamblea constituyente, por 134 votos contra 123, declaró al Papado apartado de hecho y de derecho del gobierno temporal del Estado romano, y proclamó la «República romana», aun especificando que «el Papa tendría todas las garantías necesarias para el ejercicio independiente de su poder espiritual». Establecióse

1. La frase fue pronunciada por el conde Von Arnim, embajador de Prusia, en el patio de San Dámaso, al salir de una audiencia.

un triunvirato presidido por Mazzini. Pío IX elevó una solemne protesta ante el Sacro Colegio y todo el Cuerpo Diplomático. Cuatro días después, Antonelli apeló a Austria, Francia, España y las Dos Sicilias en demanda de una intervención militar para restaurar al Papa en sus derechos.

Al recibir el documento pontificio, Luis-Napoleón se halló muy apurado. Acababa de llegar a la suprema magistratura con el apoyo de los católicos; desatender el llamamiento equivalía a pelear con ellos. Pero su pasado de carbonario, sus lazos con los jefes de la *Joven Italia* y con la francmasonería, le dificultaban la intervención. Trató de temporizar, pero la Revolución romana trajo consigo una inesperada consecuencia: Carlos-Alberto del Piamonte lanzó de nuevo a sus ejércitos contra los austríacos, fue totalmente derrotado en tres días, abdicó la tarde misma de la derrota de Novara en favor de su hijo Víctor Manuel II, mientras las tropas austríacas ocupaban parte del Piamonte, Parma y Módena, Florencia y la Toscana y todo el norte de los Estados Pontificios. Se esperaba de un momento a otro su marcha sobre Roma: el Príncipe-Presidente se decidió a intervenir; pero tuvo buen cuidado de poner junto al general Oudinot, que mandaría las tropas, a un joven diplomático, Fernando de Lesseps, encargado de negociar una razonable transacción entre el Papa y sus súbditos.

Aquella sutil combinación fracasó. Oudinot no logró entrar en Roma sin combatir. Lesseps, entre la intransigencia de Antonelli y la de Mazzini, no llegó más que a un pretendido acuerdo tan decepcionante, que el gobierno francés hubo de desaprobarlo. No hubo más remedio que llegar a la guerra, una extraña guerra: República francesa contra República romana. Durante un mes hubo combates en torno a la ciudad, sobre todo en la colina del Gianicolo, en el parque de la villa Doria-Panfili, donde cayó el joven poeta Manelli, autor del himno que cantaban los patriotas: *Fratelli d'Italia*. Con los hombros cubiertos por el «poncho» de la Argentina, erguido sobre su caballo, el *condottiere* Garibaldi conducía a los voluntarios de su brigada. En Roma, la población entraba a saco en iglesias y palacios, amontonaba confesionarios sobre la plaza del Popolo para encender una gran hoguera, perseguía en el Transtevere a los sacerdotes y mataba a unos veinte de ellos. El 3 de julio, todo concluyó. Los franceses entraron en Roma. El coronel Niel, futuro mariscal, partió para Gaeta, a entregar al Papa las llaves de la ciudad. Al mismo tiempo, los austríacos ocupaban todas las Legaciones, que no evacuarían hasta 1859, después de Magenta y Solferino.[1]

Las consecuencias de aquella intervención fueron enormes. No solamente sobre la política francesa, interior y exterior, sobre la que en adelante pesaría la responsabilidad moral de mantener en Roma tropas de protección, sino también sobre la política interior de la Santa Sede. El Príncipe-Presidente, incluso tras el fracaso de Lesseps, había insistido en Gaeta para que el restablecimiento del Papa en sus derechos no fuera acompañado de una reacción y que, sobre todo, no se suprimieran las libertades constitucionales últimamente acordadas. Pero el Cardenal Antonelli no lo entendía así: sabía bien que Luis-Napoleón no podría ya retirar sus tropas, so pena de incomodarse con los católicos de Francia. Vuelto a Roma a comienzos de agosto, se puso al frente de un gobierno al que el pueblo llamó «el triunvirato rojo», y no solamente porque sus miembros vistieran la púrpura. «Volvíase —observa un diplomático— abiertamente y sin reservas al antiguo sistema del absolutismo puro y simple.» Fue suprimido el «Statuto»: lleváronse a cabo numerosas detenciones y, cuando el Príncipe-Presidente, descontento, envió al coronel Niel una carta en la que decía: «La República francesa no ha enviado un ejército a Roma para sofocar la libertad italiana», reclamaba «la amnistía general, la secularización de la administración pontificia, la puesta en vigor del Código Napo-

1. Ver, al final del volumen, el mapa de Italia y de los Estados del Papa. El conde de Quinsonas ha dedicado a la «Expédition française de Rome 1849» un interesante estudio en la «Revue historique de l'Armée», n.° 3, 1959.

león y la implantación de un gobierno liberal», el triunvirato rojo rió de buena gana; por otra parte, la reacción católica en Francia fue tan violenta, que Luis-Napoleón se retractó de su propio parecer, asegurando que aquella carta nunca fue destinada a la publicidad.

En tales condiciones, después de meses de espera, Pío IX regresó a su ciudad el 12 de abril de 1850, en un ambiente de nerviosismo en el que se multiplicaban los atentados contra los franceses o contra quienes colaboraban con ellos demasiado ostensiblemente. En adelante gobernaría sus Estados al abrigo de las bayonetas francesas... ¿Con qué sentimientos volvía de Gaeta? Indudablemente, dolorosamente decepcionado. Como decía Montalembert en la Cámara francesa, sus generosos ensayos habían recibido un «desolador mentís». Hasta entonces, sin abandonar los dogmas, sin renunciar a ninguno de sus derechos, había querido mostrar que la Iglesia podía abrirse a las aspiraciones de la época. Pero esa esperanza le abandonaba ahora. El recuerdo de su ministro Pellegrino Rossi angustiaba sus noches. En la medida en que podía decirse que había sido «liberal», no lo era ya ni lo volvería a ser.

Ese retroceso le ha sido reprochado muchas veces por los historiadores, incluso los católicos. Injustamente, por cierto. ¿Dónde está la responsabilidad? ¿De la parte del Papa, que tantas pruebas había dado de buena voluntad, o de quienes quisieron arrastrarle a un terreno al que no podía ir? Aun admitiendo que había incompatibilidad entre el soberano temporal y el Vicario de Cristo, ¿era concebible que se dejara despojar de sus derechos abandonando a Roma en manos de la Revolución y la anarquía? Aquel Pontificado tomaría ahora otro aspecto, bien diverso del de sus comienzos. Pero, ¿debe atribuirse todo a una ciega voluntad de reacción? No, desde luego. Muchos de los progresos adquiridos antes de 1848 fueron mantenidos después. Pero, en el alma mística de Pío IX, la prueba de Gaeta provocó un cambio de planes. Tal vez se había engañado al querer asociar los principios cristianos a los que determinaban a los hombres de su tiempo: pero permanecía Dios; quedaba su Palabra y su Reino, que no es de este mundo. En adelante, se dedicaría, por encima de todo, a la restauración de las verdades doctrinales y de la autoridad disciplinaria, cuyo depósito le había confiado el mismo Cristo: y en ellas iba a buscar la salvación de la Iglesia y de la sociedad.

La Inmaculada Concepción

Ese esfuerzo por la restauración doctrinal y disciplinaria comenzó durante la estancia en Gaeta. Tradújose primero por una serie de condenaciones de sacerdotes que, más o menos discípulos de Lamennais, manifestaban excesivo entusiasmo por las nuevas ideas: el abate Gioberti fue fulminado por su libro *El jesuita moderno;* el P. Ventura, por su discurso, que había exaltado a los revolucionarios de Viena; y hasta el abate Rosmini, el generoso fundador de obras de caridad, al que tanto animara Gregorio XVI, el que en Gaeta había sido tantas veces recibido con benevolencia por Pío IX, fue también condenado por su libro *Las cinco plagas de la Iglesia*, a la espera de serlo, después de su muerte, por su filosofía, sospechosa de «ontologismo». Todavía esas medidas, en las que se anunciaban las grandes condenas de la *Quanta Cura* y el *Syllabus*, podían ser consideradas como parte del cuadro general de la reacción impuesta por la política. Otros hechos revelaron intenciones más constructivas.

Fue primero, en 1849, la fundación por un joven jesuita napolitano, el P. Carlo Curci, de una revista bimensual, la *Civiltà cattolica*, destinada a hacer penetrar en la sociedad laica las verdades doctrinales; el General de la Compañía dudaba; y fue Pío IX quien apoyó sin reservas el proyecto, ofreciendo incluso el tomar a su cargo el primer número de la revista. Después llegó, en 1850, la orden dada al clero romano de reemplazar por la sotana larga el «hábito de abate», calzón, levita y tricornio (el tricornio siguió en uso en muchos países, especialmente en Francia, durante mucho tiempo: aún lo llevaba el Cura de Ars), a fin de mejor

señalar la separación entre los hombres de iglesia y «los hombres del siglo, infectados de principios revolucionarios».[1] Más tarde vino la invitación, firme y repetida, a todos los obispos de la Cristiandad, para que acudieran a Roma a hacer su visita regular al Papa: visitas *ad limina* que ya Sixto V (en 1585) había querido hacer obligatorias, cuya costumbre se andaba perdiendo y cuyo restablecimiento iba a consolidar tan felizmente los lazos en la jerarquía de la Iglesia.[2] Por último, el anuncio de un Jubileo excepcional y, más sorprendente aún, el de la proclamación de un nuevo dogma: el de la *Inmaculada Concepción de la Virgen María.*

Pío IX había mostrado siempre una gran devoción a la Madre de Dios. Como todos los católicos de su tiempo, fue sorprendido por la aparición a Catalina Labouré de la Virgen rodeada de esta inscripción: «Oh María, concebida sin pecado...»,[3] y por la rápida difusión de la Cofradía de la Medalla milagrosa. La conversión de Alfonso María Ratisbona, en Roma, tras una visión en la que María se le apareciera como en la célebre medalla, había también impresionado al Papa. En vísperas de su salida para el exilio, había acudido a orar en el convento de las Damas del Sagrado Corazón, en la Trinidad de los Montes, ante la «Mater Admirabilis» que acababa de pintar la hermana Perdrau. Apenas instalado en Gaeta, como para dar a entender que las preocupaciones políticas no le absorbían, al mismo tiempo que procedía a canonizaciones como la de Antonio María Zaccaría, fundador de los barnabitas, anunció su intención de hacer un llamamiento a la intervención sobrenatural de la Santísima Virgen, para «apaciguar las terribles tempestades que asaltaban a la Iglesia»; y, para renovar la devoción hacia ella, proclamar el dogma de su Inmaculada Concepción.

La piadosa creencia según la cual la Virgen María fue preservada en el instante de su concepción de la mancha del pecado original, en vista de la sobrenatural misión a que Dios la destinaba y de los futuros méritos de su divino Hijo, era ya muy antigua en la Iglesia. Pío IX no había «inventado», desde luego, la creencia como algunos le imputaron, cuando el 2 de febrero de 1849 dirigió a los obispos del mundo católico una invitación para que le dieran sus pareceres sobre lo que sabían y pensaban de la Inmaculada Concepción. De 603 respuestas llegadas, 546 pedían con insistencia la definición doctrinal: sólo algunas, como la de Monseñor Sibour, Arzobispo de París, presentaban reservas en cuanto a la oportunidad de la proclamación.

Tras esta unánime aprobación, Pío IX se decidió. Convocó a todos los obispos a Roma para asistir a la proclamación del dogma. El 8 de diciembre de 1854, en la basílica de San Pedro, adornada como en las grandes festividades, en presencia de 54 cardenales, tan conmovido que hubo de interrumpirse tres veces, leyó la Bula *Ineffabilis Deus*, por la que proclamaba que María había sido concebida sin pecado y que esa verdad era de fe. Tronó el cañón desde Sant'Angelo y todas las campanas de Roma repicaron en el instante en que el Papa fue a colocar una corona de oro en la cabeza de una imagen de la Virgen. Al atardecer, la ciudad estaba iluminada con miles de luces.

La proclamación dogmática había sido un acto de la más alta importancia, no sólo en el terreno místico y teológico. Pío IX, para proclamar un dogma, no había juzgado útil reunir un concilio. Más aún: no había aceptado que, como algunos pidieran, se mencionara el parecer favorable expresado por los obispos. Había actuado solo «en virtud de la autoridad de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y de la suya propia». Había, pues, ejercido *de hecho* el privilegio de la infalibilidad, que no se le reconocería *de derecho* hasta dieciséis años después. Y los aplausos casi unánimes que resonaron en toda la Iglesia mostraban suficientemente que aquella muestra de autoridad hallaba profundamente acordes a los católicos. Primeros indicios de una vasta acción que duraría por todo el Pontificado.

1. De ahí el nombre de *abito piano* (hábito de Pío) dado en Italia a la sotana.

2. Sabido es que se hizo obligatoria en 1911.

3. Sobre este hecho, cfr. vol. XI.

Capital de la Iglesia

Desde el regreso de Gaeta hasta la muerte de Pío IX pasarán veintiocho años jalonados por dramáticos acontecimientos y por posiciones decisivas. Pero nada iguala en trascendencia a un conjunto de pequeños hechos que los historiadores suelen olvidar, para no atenerse más que a sus resultados, y que sin embargo señalan una nueva orientación para la Iglesia. A finales del siglo XVIII, el universo católico se presentaba aún como una especie de confederación cuyo jefe, por honrado y respetado que fuese, veía limitados sus poderes por las tradiciones y derechos de las iglesias nacionales; no se hacía obedecer más que en los casos graves, a veces al precio de innúmeras dificultades. A finales del siglo XIX, la Iglesia aparecerá como un Estado rigurosamente centralizado y sometido a la autoridad casi absoluta del Papa. Dejando cada vez más en manos del Cardenal Antonelli los asuntos de Estado y políticos, Pío IX se dedicará personalmente a la dirección religiosa de la Iglesia: por lo demás, esa postura correspondía mucho mejor a sus profundas aspiraciones espirituales. Y, en ese terreno, pondrá en vigor, con tanta firmeza como habilidad, un plan sistemático que tendía a reforzar la autoridad de la Sede Apostólica para que, agrupada en derredor, la Iglesia pudiera resistir mejor a los embates de la Revolución.[1]

Tal transformación se opera en todos los planos y en todos los niveles. Ante todo en el más alto: la Curia, que se convirtió en el centro nervioso de toda la catolicidad, fue profundamente modificada; hállanse aún en ella algunos clérigos al estilo del Antiguo Régimen, que no son sacerdotes; algunos Monseñores demasiado mundanos: pero su número disminuye de año en año. El Papa es de inflexible severidad en cuanto al porte externo y no le gusta que los Cardenales coman fuera de casa. En las Congregaciones romanas se ven muchos menos funcionarios políticos, y muchos más canonistas competentes y serios teólogos. Y aún cuando aquel nuevo personal no se muestra demasiado abierto a las nuevas ideas —cosa que algunos le reprochan— impone siempre respeto.

El Sacro Colegio ve disminuido su papel. Los Cardenales pueden influir sobre el Papa a título personal —sobre todo el Secretario de Estado, Antonelli, o el Cardenal Barnabo, prefecto de la Propaganda y gran hombre de misiones, o algún otro cuya competencia en cualquier materia es de sobra conocida—; ocurre a veces que Pío IX decide en sentido opuesto al de sus consejos. Pero, como cuerpo, el Senado de la Iglesia, apenas es consultado. Los Consistorios, poco numerosos, no son convocados más que para ser informados de las decisiones del Soberano Pontífice. Además, evoluciona la composición misma del Sacro Colegio: para obtener el capelo, vale más ser un hombre de iglesia de reconocido celo pastoral, un buen teólogo, un canonista respetado, que un aristócrata romano o un hábil diplomático. Y, a partir de 1850, Pío IX entra en el sendero que seguirán aún con mayor firmeza sus sucesores, de «desitalianizar» el Sacro Colegio: crea, aquel año, diez cardenales extranjeros contra cuatro italianos; con ello acrecienta su autoridad sobre el Episcopado de todas las naciones; y, al mismo tiempo, muestra su voluntad de poner a la Iglesia a la medida del mundo.[1]

Así, pues, es sólo el Papa quien trabaja o decide; solo, o ayudado por colaboradores absolutamente fieles y cuyos títulos y autoridad no pueden estorbarle. Ese séquito es igualmente menos italiano que en los tiempos de su predecesor: los tres camareros participantes son un bávaro, el príncipe Von Hohenlohe; un inglés convertido, Monseñor Talbot, y un belga, Monseñor Xavier de Mérode, hermano político de

1. Esa idea contaba, tal vez, entre sus autores, a Mons. Fornari, nuncio en París de 1843 a 1859, quien, durante su nunciatura se había mostrado adversario resuelto de las libertades galicanas y teórico de la centralización pontificia. Vuelto a Roma, estuvo al frente de un reducido grupo de teólogos y canonistas orientados en la misma dirección y con el que Pío IX mantuvo continuas relaciones.

1. La creación de un cardenal americano en 1875, revelará la misma intención.

Montalembert. En segundo término, en los despachos, los jesuitas representan el papel de consejeros indispensables. Su influencia no cesa de crecer. La *Civiltà cattolica*, su revista, es el órgano doctrinal oficioso de la Santa Sede. Con ellos prevalece el pensamiento de Belarmino: el santo teólogo jesuita preconizó la unidad jurídica, la estricta organización de la Iglesia, la primacía absoluta del Papa: y es ése exactamente el objetivo a que tiende Pío IX.

En todos los aspectos y por todos los medios se lleva a cabo la fiscalización general de la Iglesia por la Santa Sede. Los Nuncios Apostólicos, cuyo papel principal era representar al Papa ante los gobiernos extranjeros, asumen en adelante otra función: la de intervenir, en nombre del Soberano Pontífice, en la vida interna de las iglesias; especialmente, sirven de intermediarios entre Roma y los obispos; cada vez con mayor frecuencia, los nombramientos episcopales se hacen —o no se hacen— sobre la base de sus informes, incluso en los países concordatarios, puesto que el Papa siempre puede rechazar el candidato propuesto por el gobierno.

La larga duración del Pontificado de Pío IX le permite contemplar la casi total renovación del episcopado. A su muerte, de los casi 800 obispos existentes, apenas quedan 30 que hayan sido nombrados por su predecesor. Es raro que entre los elegidos se halle alguno que no sea del todo devoto a la Santa Sede y a la persona del Papa. La púrpura recompensa a los más fieles y acrecienta su autoridad. En su mayoría, el cuerpo episcopal apenas pone dificultades para dejar que Roma controle sus decisiones; algunos obispos incluso se adelantan y las someten a la aprobación pontificia. Cuando se manifiesta una resistencia, Pío IX no vacila en convocar a Roma al obispo, o arzobispo o patriarca: Monseñor Sibour, Arzobispo de París, será llamado para dar explicaciones. Casi siempre, la audiencia se desenvuelve en un ambiente fraternal y, el encanto personal del gran pontífice, hace que apenas sea necesario hacer uso de su autoridad.

También los sacerdotes, los simples sacerdotes, son objeto de la solicitud personal del Papa. Anima a los seminaristas para que acudan a estudiar a las Universidades de la Ciudad Eterna; así podrán familiarizarse con las formas romanas de pensar. A los antiguos colegios y seminarios nacionales que se reorganizan por entonces, añádense otros bajo su pontificado: el seminario francés en 1853; el *Collegium Pium* para la América latina; seminario americano; seminario polaco, colegio irlandés reconstruido. Ocurre a veces que el mismo Papa interviene personalmente en la administración de aquellas casas y nombra sus rectores. Una vez de regreso en sus patrias respectivas, aquellos sacerdotes sabrán que cuentan en el Papa con un padre y un protector: entre los innumerables visitantes admitidos al honor de las audiencias, los sacerdotes forman siempre muchedumbre. Igualmente se establecen relaciones directas entre el clero más modesto y el Jefe supremo: algunos obispos llegan a lamentarse de ello. Y Pío IX tiene un medio del que usa abundantemente, para recompensar a los sacerdotes que le son más adictos: los eleva a la dignidad de «Prelado romano» e incluso de Camarero o Protonotario apostólico; en treinta años, crea más «Monsignori» que sus predecesores en dos siglos.

La comunidad de los fieles debe estar asociada a ese movimiento que reúne a la Iglesia en torno a su Jefe. Cosa que ocurre de diversos modos. En 1849, durante el exilio en Gaeta, los católicos habían enviado espontáneamente sus ofrendas al expoliado Pontífice. Al año siguiente, un profesor flamenco, Feidje, recordó que, desde el siglo VIII al XVI había existido una institución que recogía fondos para subvenir a las necesidades del Pontífice. La idea fue acogida por muchos fieles católicos de Bélgica, seguidos por franceses, ingleses e italianos: y el Cardenal Antonelli la aprobó oficialmente en 1860. Así quedó reconstituido el *Dinero de San Pedro*, aunque no gustara a los gobiernos, que hicieron todo lo posible por obstaculizarlo. Hasta en las arruinadas Irlanda y Polonia, la institución alcanzó admirables éxitos.

En el terreno religioso, la centralización creciente de la Iglesia se manifiesta más evidentemente en la liturgia. En 1840, Dom Guéranger, el antiguo amigo de Lamennais, con-

vertido ahora en restaurador de la vida benedictina, había mostrado en sus *Institutions liturgiques*, cuántas influencias jansenistas y galicanas habían modificado en muchas diócesis la antigua liturgia romana, y reclamado la vuelta a ésta, a fin de «hacer visible la homogeneidad de la Iglesia». Los obispos galicanos, como Monseñor D'Astros, le combatieron vivamente. Gregorio XVI, aun declarando que la disparidad de liturgias era «una desdicha deplorable», no se atrevió a tomar decisión alguna. Dom Guéranger prosiguió su campaña. Entre 1849 y 1851, muchos concilios provinciales franceses se pronunciaron por la unificación. Entonces intervino Pío IX. Hizo decir a todos los obispos del mundo que deseaba la adopción por todas las diócesis de la liturgia romana. Dom Guéranger y Veuillot apoyaron esa campaña con una vehemencia de tono que no siempre parecía de acuerdo con la naturaleza de aquellas materias sobrenaturales.[1] Poco numerosas fueron, en definitiva, las resistencias. A la muerte de Pío IX no quedarán apenas liturgias particulares: la de Lyón, la de Milán, las de algunas órdenes como los dominicos o, más curiosa aún, la «mozárabe», conservada en una capilla de la catedral de Toledo.[2]

Pero no sólo en el marco de las ceremonias del culto hay que mantener las riendas de los fieles. Pío IX —mucho más hombre de su tiempo en este punto de lo que se ha dicho— comprende perfectamente la importancia de la prensa, por la que se interesa personalmente: se le atribuye incluso la frase de que «los periódicos católicos hacen en nuestros tiempos modernos lo que las Ordenes mendicantes en los pasados». Por orden suya, en 1861, su ministro del Interior Pacelli encarga a Zanchini y Bastia que vuelvan a la idea que en 1848 tuviera el abate Battelli de fundar un periódico de la Santa Sede: nace así *L'Osservatore Romano*, financiado por capitales privados, pero también subvencionado por el gobierno pontificio; el nuevo diario transmitirá al mundo, desde luego oficiosamente, pero con gran precisión, las intenciones e ideas del Pontífice. También a la protección de Pío IX deben su nacimiento otros órganos de prensa, como *L'Osservatore cattolico*, de Milán, o *L'Unità cattolica*, de Florencia. También fuera de Italia sigue el Papa de cerca a los diarios y revistas que luchan por su causa: en Alemania, *Der Katholik;* en Flandes, *De Katholick;* en Suiza el *Courrier de Genève,* fundado por Monseñor Mermillod, y la *Correspondance de Genève,* verdadero órgano internacional de defensa pontificia y de acción social. En Francia, apoya con todo el peso de su autoridad a *L'Univers*, cuyo valor aprecia, sin retener su violencia; Louis Veuillot es tratado por el Papa como hijo querido, heraldo de la causa católica; por lo demás, la influencia del gran panfletista, y su acción en favor de la autoridad pontificia, es inmensa y no podría ser exagerada.

¿Encuentra resistencias ese esfuerzo por centralizar a la Iglesia? Algunas, desde luego: pero son enérgicamente combatidas. El galicanismo, el josefismo, el febronianismo, el regalismo, no habían dejado de declinar después de la Revolución; pero seguían siendo elementos nada despreciables; Pío IX los persigue en todos los países, llegando a lanzar condenas cuando parece necesario, pero sobre todo animando y recompensando a los «ultramontanos» que defienden su causa.

En Francia ha muerto el galicanismo político, definitivamente comprometido por su sumisión a los gobiernos de la Restauración y de Luis-Felipe: el *Manuel de droit ecclésiastique*, de Dupin, que expone sus tesis, fue condenado por el Episcopado. Pero subsiste un galicanismo teológico al que le cuesta admitir que el Papa pueda ocupar en la Iglesia un puesto más grande que el que tenía en los primeros tiempos, y que se inquieta ante la amenaza a las prerrogativas tradicionales del Episcopado. Contra este galicanismo toma posiciones Roma. Cuan-

1. Pero hay más aún: uno de los campeones de la unificación litúrgica, el abate Combalot, no vacilaba —cuando se detenía en alguna casa parroquial— en echar al fuego los breviarios y rituales de su huésped si no eran «romanos».

2. El movimiento de unificación fue tan vivo que el mismo Dom Guéranger no obtuvo, para su Congregación, el «Propio» que había preparado.

do, en 1849, se plantea la cuestión de reunir un concilio nacional, hay empeño en desanimar aquellas veleidades. Obras como la *Histoire de l'Eglise de France*, del abate Guettée, o el *Traité du droit canon*, del abate Lequeux, son puestas en el Indice. En 1852, cuando aparece, anónimamente, una *Mémoire adressé à l'épiscopat sur le droit coutumier*, que defiende las prerrogativas episcopales y los antiguos usos de la iglesia de Francia, los obispos «romanos» la denuncian con vehemencia, el Cardenal Gousset, Monseñor Pie, Monseñor Parisis; sus adversarios, con Monseñor Dupanloup, contestan oblicuamente, tratando de hacer condenar a Veuillot, el antigalicano por excelencia, a quien se acusa de insolencia para con la jerarquía. Pero Pío IX no se engaña: «Todo este asunto —dice— no tiende más que a detener el movimiento regenerador de la unidad romana» y, en la primavera siguiente, en abril de 1853, la *Inter multiplices*, aun aconsejando más moderación a los periodistas, condena formalmente la *Mémoire sur le droit coutumier*. Desde entonces se debilitaron las resistencias. En los seminarios entran en uso manuales nuevos, de los que ha desaparecido toda traza de galicanismo; la grande —si bien no en todo excelente— *Histoire universelle de l'Eglise*, de Rohrbacher, tan «romana» de inspiración, se extiende por doquier. El Cardenal de Bonald, Arzobispo de Lyón, es llamado al orden porque no está convencido de que en materia de liturgia Roma pueda decidir soberanamente. En 1860, San Sulpicio, que pasaba por ser la última ciudadela del galicanismo, se une a Roma: su superior, M. Carrière, va a la Ciudad Eterna y regresa decidido a conformar toda la enseñanza de la Compañía a las doctrinas romanas. Además, el Seminario francés en Roma, prepara una selección de sacerdotes totalmente devotos de la causa de la Santa Sede. Verdad es que quedan algunos grupos de resistencia, en vísperas del Concilio Vaticano, en torno al antiguo abate Maret, convertido en Monseñor Maret, pronto decano de la Facultad de Teología de la Sorbona; e incluso en torno al Arzobispo de París, desde que, en 1863, Monseñor Darboy ha sido transferido a aquella sede. Pero son incapaces de oponerse a la corriente que acerca a la Iglesia a su Jefe.

Por doquier se sigue la misma política, con idéntica resolución. En los países germánicos, donde el espíritu «romano» ha sido implantado por el santo redentorista Clemente Hofbauer, el convertido Schlegel, los combativos Arzobispos Geissel, Zu Droste-Vischering y Von Reisach. Roma impide, en 1849, la reunión de un Concilio Nacional, hace difundir las obras de Jorge Phillips, el «De Maistre alemán», sostiene al jesuita Schrader que extiende el ultramontanismo entre los círculos aristocráticos, y a Monseñor Roskovany, que publica una monumental antología de Actas pontificias; los antiguos seminaristas del Colegio germánico llevan también a su país el espíritu romano, igual que los que estudian en Innsbrück con los jesuitas. Pero algunas universidades resisten, pasivamente en Tubinga, violentamente en Munich, con Döllinger; pero, hasta el Concilio Vaticano, esa resistencia no excede de los círculos universitarios. En Bélgica y Holanda, la sumisión al Papa es sin reservas. En Inglaterra, donde subsiste cierto espíritu de independencia, entre los católicos de vieja savia y hasta en los seminarios irlandeses, es combatido vigorosamente por Monseñor Manning, sucesor en Westminster del Cardenal Wiseman, y amigo personal de Pío IX y de Monseñor Talbot, y por el periodista Ward, cuyo ultramontano *Dublin Review* no es menos categórico que el francés *L'Univers*, de Veuillot; muy pronto se eclipsa casi totalmente la tendencia particularista y tradicional a la que se habían unido Wiseman y el mismo Newman. Tampoco la lejana iglesia de América se inclina fácilmente ante la voluntad centralizadora; en el Concilio de Baltimore, emite el deseo de tener un Primado y de que se le reconozcan excepciones en el derecho común, en razón de su especial situación; con discreción y firmeza, Roma rechaza esos dos votos y hace saber que se opondrá a cuanto tienda a hacer aparecer a la iglesia americana como una iglesia nacional.

Tal es el conjunto de hechos, considerables, que caracteriza todo el Pontificado de Pío IX. Es, en resumidas cuentas, el triunfo de cuantos

han combatido desde comienzos del siglo por hacer del Vicario de Cristo el jefe indiscutido de la Iglesia y el guía de las naciones; el triunfo de Lamennais, el ultramontano, y más aún de José de Maistre. Las ideas que el famoso tratado del doctrinario saboyano *Du Pape* había expuesto en 1817, y que entonces parecieran a algunos excesivas, se convertían en realidad histórica.[1] Imponíase la absoluta dirección pontificia; la infalibilidad personal estaba próxima a triunfar. Y, como tan claramente lo viera el profeta de las *Veladas de San Petersburgo*, al llamamiento del Papado revigorizado, se preparaba una palingenesia de la sociedad cristiana; la Iglesia, dispuesta ya a la medida del mundo, iba a animarlo con la savia evangélica. ¿Había leído Pío IX a De Maistre?[2] ¿Había medido, sobre todo, lo que hay de paradójico, de apocalíptico, en sus tesis? En todo caso, encaminó a la Iglesia en la dirección que aquél había indicado...

Hay aún otros dos grandes hechos que debemos subrayar y que son igualmente reveladores de esa intención. Uno concierne a la restauración de la Jerarquía o a su creación en aquellos países en que la situación lo permite: decisiva manera de proclamar que la Iglesia ha echado raíces sólidamente en una tierra, que no se halla ya en período preparatorio, en la conquista misionera, sino que se ha instalado allí para siempre. Uno de los primeros actos de Pío IX después del regreso de Gaeta, el 29 de septiembre de 1850, es la restauración de la jerarquía inglesa: en lugar de los ocho vicarios apostólicos, habrá un arzobispo, Monseñor Wiseman, inmediatamente creado cardenal, y doce obispos. Una explosión de cólera antipapista responde a la medida y el populacho de Londres quema la efigie del Papa; la habilidad de Wiseman puso fin a la crisis. Inglaterra, la vieja tierra católica de Santo Tomás Becket y de Santo Tomás Moro, en que el Movimiento de Oxford acaba de dar al catolicismo un nuevo vigor, vuelve plenamente al cuadro de la catolicidad. Y el último gesto de Pío IX será, en 1877, preparar el restablecimiento de la Jerarquía en Escocia —dos arzobispados, cuatro obispados—, que será llevado a cabo cuatro semanas después de su muerte. En los Países Bajos, la renovación católica, conducida por Monseñor Zwijssen, es muy notable; también —no sin dificultad— Pío IX restablece allí, en 1853, cinco diócesis, a cuyo frente estará el arzobispo de la venerable sede metropolitana de Utrecht, fundada por San Willibrod, y cuyo primer titular es el mismo Monseñor Zwijssen; tampoco allí logran resultado alguno las vehementes manifestaciones de los protestantes. En Suiza, en 1864, Pío IX nombra un obispo —simple auxiliar del de Lausana— en Ginebra, en la capital de Calvino; y, al consagrarlo personalmente, le da formalmente como consigna el «convertir la ciudad que no teme llamarse la Roma protestante». Monseñor Mermillod no toma aquella tarea a la ligera y emprende tan vigorosa acción, que hace fatal el conflicto con el gobierno cantonal. Esa política «de la jerarquía», como la llama precisamente Monseñor Mermillod en la *Correspondence de Genève*, es proseguida por Pío IX en todos los lugares del mundo. En Argelia, donde Argel es obispado desde 1838, se convierte en sede metropolitana; las diócesis de Orán y Constantina son creadas en 1866. En Oriente son restauradas o creadas de nuevo un crecido número de diócesis. En 1874, Atenas tiene un arzobispo; poco antes, se ha organizado el patriarcado de Constantinopla. Al otro extremo del mundo, las Antillas francesas y Haití, e incluso la isla Reunión, son erigidas en diócesis.

El otro gran hecho que testimonia esa voluntad de expansión de la Iglesia es aún más importante: tan importante, que se le dedicaría todo un desarrollo:[1] el renacimiento de las Misiones. Salidas de la crisis revolucionaria tan arruinadas, que bien podía uno preguntarse si volverían a renacer alguna vez, las Misiones

1. En sus tiempos, no había hallado en Roma más que un eco restringido y muchas reticencias.

2. *Du Pape* figuraba en su biblioteca personal en Imola.

1. Cfr. nuestro vol. XI.

encuentran lentamente su vitalidad bajo el Pontificado de Gregorio XVI; pero es el de Pío IX el que señala su maravillosa renovación. Es el momento en que se desarrollan los religiosos y religiosas de Nuestra Señora de Sión, los Maristas en Oceanía, los Padres del Espíritu Santo y los de las Misiones de Lyón en Africa; y en que se preparan los Padres Blancos del Cardenal Lavigerie. En toda esa prodigiosa Historia, en la que la Iglesia católica conquista más tierra que la que cubre en Europa, Pío IX está estrecha y personalmente interesado. El Prefecto de la Propaganda Fide, elegido por él, el Cardenal Barnabo, que con tanta competencia dirige la expansión misionera, le da minuciosa cuenta de ella, recibe de él consejo y preciosas ayudas. Las instituciones surgidas para ayudar a las Misiones, Propagación de la Fe, Santa Infancia, envían a Roma el dinero que recogen y Roma lo distribuye de la mejor manera para la enorme empresa.

El año 1865, el diario católico de la diócesis de Nimes [1] imprimió esta frase: «Luis XIV había pronunciado las célebres palabras: *El Estado soy yo;* Pío IX ha hecho más: ha dicho, con la acción, y con más razón que aquél: *¡La Iglesia soy yo!*» Evidentemente, hay que poner esta frase en el número de aquellas manifiestas exageraciones de que tan pródiga fue la época en que estuvo de moda cierta «papolatría», y contra la que el mismo Pío IX y el Cardenal Antonelli reaccionaron. Pero substancialmente, la frase no es absolutamente falsa; si es verdad que Pío IX no se ha identificado nunca por sí solo, a la Iglesia, también lo es que ha querido que nada en la Iglesia se hiciera sin él, y aún menos a su pesar. Tal resolución, mantenida por más de un cuarto de siglo, le valió numerosos adversarios, por lo menos tantos como los que le suscitó su actitud frente al liberalismo y a las aspiraciones nacionales de Italia. Algunos de sus biógrafos han quedado influidos por este hecho. Se le ha reprochado el haber nivelado y uniformado excesivamente a la Iglesia, haber menospreciado cuanto había de respetable e incluso aceptable en las tradiciones de las iglesias nacionales, el haber hecho depender de solo Roma, del Pontífice sólo, la suerte de la Iglesia y sus destinos.[1] No es ésta una discusión que el historiador haya de zanjar. Tal vez hay momentos en que interesa a toda gran colectividad humana centralizarse, jerarquizarse vigorosamente, someterse a una rígida disciplina, si quiere resistir a las fuerzas disgregadoras; de la misma manera que hay, sin duda, instantes en los que conviene usar métodos más flexibles, a fin de adaptarse a situaciones nuevas. En el momento en que Pío IX gobernaba el timón de la nave de Pedro, ¿no se imponía la primera actitud? ¿No estaba la mejor oportunidad de la Iglesia en un Papado poderoso, respetado y obedecido por la catolicidad entera? Roma podía, si el poder temporal de los Papas se hundía, dejar de ser la capital de un pequeño Estado italiano; pero en otro plano, en el de las riquezas a las que no amenazan las vicisitudes de la política, su poder no dejaría de aumentar, porque en adelante sería la indiscutida capital de la humanidad católica. El mérito de Pío IX consiste en haber presentido que aquel cambio de plan era necesario y haberlo preparado con toda energía.

Asaltos contra la Iglesia

Los acontecimientos mostraron que era necesario reforzar a la Iglesia, para mejor defenderla. El largo Pontificado de Pío IX no ha conocido tal vez ni un solo año en que, al menos en alguna parte del Universo católico, la Iglesia no hubiera de hacer frente a ataques, a

1. Citado por G. Bazin en su *Vie de Mgr. Maret*, II, p. 356.

1. Se ha reprochado también, si no a Pío IX sí a su séquito, el haber animado o al menos aceptado demasiado fácilmente, las denuncias que muchos ultramontanos fanáticos dirigían a Roma y que no siempre eran muy fundadas. Igualmente, el haber sostenido a sacerdotes en sus dificultades con sus obispos, admitiendo con demasiada complacencia el derecho de apelación.

persecuciones, a violencias de diversos órdenes, a las que se añadía, más insidioso, el ininterrumpido asalto de las potencias de negación contra la fe y los dogmas. Una fortaleza asediada, un navío amenazado por la tempestad: tales comparaciones vuelven una y otra vez, aplicadas a la Iglesia, a los labios y a la pluma de Pío IX; y no dejaban de ser bien fundadas.

Para tratar de luchar contra las dos tendencias de los Estados modernos, de excluir a la Iglesia de la vida pública, o de dominarla, el gran Cardenal Consalvi, al término de la crisis revolucionaria, había puesto en práctica una política de Concordatos que había obtenido buenos resultados. Fue continuada después y, desde 1815 a 1846, se firmaron unos treinta concordatos. Pío IX hizo suya aquella idea y siguió el mismo camino. Y al principio pareció triunfar. Dos países, los dos más grandes países católicos con Francia, que, como ésta, se habían negado hasta entonces a firmar concordatos, España y Austria, acabaron por aceptar. El gobierno de Madrid se decidió en 1851; establecióse un texto extremadamente favorable al catolicismo, proclamado religión del Estado «con exclusión de cualquier otra»; al clero se le reconocía el derecho de vigilar la enseñanza y reglamentar por sí solo las cuestiones matrimoniales, a cambio de lo cual, la Santa Sede garantizaba a la corona los antiguos derechos de nombramiento de obispos y reconocía la supresión de jurisdicciones de Iglesia y la secularización de los bienes religiosos ya ocupados. Una segunda Convención, en 1859, precisaba aún ciertos puntos. El gobierno de Viena siguió el ejemplo de Madrid en 1856, y el concordato firmado allí fue aún más favorable a la Iglesia, que obtuvo incluso el derecho de requerir la ayuda del Estado para la aplicación de penas eclesiásticas. Exito verdadero, por lo tanto; y de hecho, sobre todo en España, la firma de los concordatos fue la señal para una renovación muy notable del catolicismo. Con la misma Rusia, Pío IX, aprovechando las relaciones establecidas por su predecesor con el Zar Nicolás I durante el viaje que este último había hecho a Roma en 1845, logró en 1847 firmar un concordato, a decir verdad un tanto vago y nebuloso.

Esos acuerdos solemnemente divididos en párrafos, se revelaban pronto frágiles. La tinta del concordato ruso no estaba aún seca, cuando ya Nicolás I volvía a su política de rusificación, a expensas de los católicos, aplicada más rudamente por su hijo Alejandro II, sobre todo en Polonia, donde la situación se hizo insostenible. En Austria, combatido simultáneamente por las gentes de izquierda y los elementos josefistas, el concordato iba a durar exactamente quince años; en 1868, Francisco José restituía la jurisdicción matrimonial a los tribunales civiles, devolvía al Estado la dirección y vigilancia de las escuelas, quedando la Iglesia solamente autorizada a abrir otras nuevas, y concedía a las iglesias protestantes los mismos derechos que al catolicismo. En España, donde el concordato firmado por Narváez había aparecido en cierta manera como un triunfo de la reacción, las Cortes, reunidas después de la Revolución de 1868 que destronó a Isabel II, no parecieron tener prisa más que en tomarse el desquite: proclamóse la libertad de cultos —aquélla era la primera vez que tal libertad aparecía en una ley española— y, habiendo protestado gran número de sacerdotes, se les suprimió todo subsidio; votóse el matrimonio civil. Y hasta 1874, las relaciones entre la Iglesia y el Estado español serán pésimas.

Evidentemente, el concordato no era ya el medio adecuado para detener el asalto de las fuerzas de la Revolución contra la Iglesia. Doquiera que liberales y nacionalistas eran los más fuertes, la causa católica tenía motivos para sufrir. A veces, aquel antagonismo llegaba al drama. En Suiza, por ejemplo, desde los comienzos del pontificado de Pío IX, los «radicales» (así se llamaba a los que en otros lugares se conocía por «liberales») habían cruzado sus espadas con los católicos, a propósito del pacto federal que deseaban modificar en un sentido más centralizado, a lo que se oponían los católicos por temor de ver prevalecer una política protestante. Habíanse producido incidentes violentos —invasión del cantón católico de Lucerna por los valdenses, asesinato del jefe católico José Leu— y los siete cantones católicos firmaron, en 1845, una alianza defensiva, la

Sonderbund.[1] La Dieta federal declaró anticonstitucional aquella alianza y exigió su disolución (1847). Al mismo tiempo votó la expulsión de los jesuitas de todos los cantones en que se habían establecido. Aquélla fue la señal de la guerra civil. No representando más de un cuarto de la población helvética, los siete cantones aliados no tenían probabilidad alguna de vencer; y lord Palmerston evitó que Guizot y Metternich les ayudaran. Bastó al coronel Dufour una campaña de tres semanas para adueñarse de Friburgo y Lucerna y reducir a sus adversarios. Vencedores, los radicales impusieron sus condiciones; además de una contribución de guerra, exigieron la expulsión de los jesuitas[2] y la instalación de gobiernos liberales en los cantones vencidos, en tanto que la Federación de cantones soberanos cedía el puesto a un Estado federal. La Constitución de 1848 proclamó la igualdad de cultos, pero, de hecho, dondequiera que fuesen los más fuertes, los radicales la interpretaron a su manera, interviniendo incluso en el nombramiento de obispos católicos, exigiendo el «exequatur» del gobierno para toda publicación de documentos pontificios, y cuando el Obispo de Ginebra-Lausana, Monseñor Marilley, se levantó contra tales medidas y prohibió a sus sacerdotes que prestaran juramento a la Constitución, fue arrestado y encarcelado por dos meses en el castillo de Chillon y, por último, expulsado de su patria, a la que no pudo volver hasta después de ocho años de exilio. En casi todos los cantones estalló una persecución sorda contra los católicos, una pequeña guerra de vejámenes y alfilerazos. En vano un noble hombre, Alejandro Vinet, protestante convencido, pero exento de cualquier sectarismo —y fundador de la «iglesia libre»—, había condenado tales violencias en pleno *Sonderbund;* muchos años necesitarían sus discípulos para atenuar aquella penosa oposición, al menos en los hechos, ya que no en las conciencias; y, a finales del Pontificado de Pío IX, las medidas de que será víctima Monseñor Mermillod, mostrarán hasta qué punto sigue violento el antagonismo.

Con todo, la guerra del *Sonderbund* no había afectado por el momento a Pío IX; lanzado por entonces todavía en su política «liberal», había juzgado (no sin alguna razón) que en aquel caso no eran los únicos los intereses religiosos los que se disputaban; e incluso criticó a los jesuitas suizos y austríacos, cuyo papel había sido todo menos pacificador. Pero los sucesos del Piamonte le llegaron al corazón. La intervención, tan valiente como desgraciada, de Carlos-Alberto contra Austria, haciendo del Reino sardo —incluso a los ojos de republicanos como Mazzini— el campeón de la unidad italiana, reunió en torno a él a todas las fuerzas liberales y nacionales. El gobierno de su sucesor, Víctor Manuel, juzgó que convenía trabajar de acuerdo con la izquierda; lo que le condujo a concesiones. Los Concordatos de 1828 y 1841 habían confirmado a la Iglesia, en Piamonte-Cerdeña, casi todos los privilegios del Antiguo Régimen; derecho del «foro eclesiástico», posesión de inmensos bienes, control de la enseñanza, e incluso diezmos. Los liberales quisieron poner fin a tal estado de cosas. Una primera serie de medidas, las leyes Siccardi, se tomaron entre 1850 y 1852: supresión del «foro» y de las inmunidades eclesiásticas, abolición de los diezmos, presentación de un proyecto de ley sobre el matrimonio civil. Entonces entró en escena Cavour. Era creyente a su manera —hasta el punto de tomar minuciosas precauciones para tener siempre a mano un sacerdote que le pusiera en paz con Dios si las cosas iban mal— y, emparentado con San Francisco de Sales, no deseaba mal a la Iglesia. Pero, de otra parte, pensaba que solamente la alianza, «il connubio» con la izquierda liberal, le permitiría llevar a cabo una gran política; además, necesi-

1. Cfr., más arriba, cap. anterior. El *Sonderbund* tenía un antecesor: el *Siebenbund,* establecido en 1835 por los cantores «radicales». Pero el *Siebenbund* no fue nunca declarado ilegal.

2. La Constitución federal (1874) contiene aún dos artículos (51 y 52) que prohíben en Suiza «la orden de los jesuitas y las sociedades que sean sus afiliadas», y asimismo la fundación de nuevos conventos u órdenes religiosas y el restablecimiento de las que fueron suprimidas. (Cfr. el pequeño libro de Mons. José Meier, *Couvents et Jésuites,* Friburgo, 1958.)

taba dinero. Con esa doble intención, hizo votar en 1855 la *Ley de los conventos*, que suprimía todas las Ordenes religiosas no consagradas a la enseñanza o la caridad, y secularizaba todos sus bienes. Más de seiscientos establecimientos religiosos fueron alcanzados por la ley. El Estado piamontés obtuvo así más de dos millones de libras-oro. Pío IX se indignó, declaró nulas tales medidas, sin romper con Víctor Manuel, que le aseguraba su buena voluntad para arreglar las cosas. Pero, de hecho, la ley fue aplicada. Produjéronse vivos incidentes cuando la tropa acudió a ocupar los conventos, especialmente en Saboya, en el Carmelo de Chambéry y en la abadía real de Hautecombe.[1] Los Arzobispos de Turín y Cagliari, expulsados desde 1851, permanecieron en el destierro; algunos sacerdotes fueron arrestados so pretexto de que promovían motines; la prensa de izquierda desencadenó una ofensiva contra el clero, los jesuitas y hasta el Papa. La situación se hizo penosa; los católicos liberales mostrábanse desolados: Manzoni, Silvio Pellico, el mismo P. Ventura, se retiraron ostensiblemente del movimiento nacional. Mucho antes de que se planteara la cuestión del poder temporal de Roma, la unidad italiana se situaba en el marco del anticlericalismo e incluso de la antirreligión.

El vergonzoso ejemplo de Cavour fue seguido en otras partes. En Portugal, donde la situación se había apaciguado bajo el reinado de María da Gloria, apenas llegó al poder la izquierda, se lanzó en 1862 a una política de secularización a ultranza; casi todas las congregaciones religiosas fueron atacadas; se llegó incluso a la disolución de las Hijas de la Caridad y sus bienes fueron «incorporados al dominio nacional».

En Bélgica, las cosas no llegaron tan lejos, pero cada vez se hizo más evidente que la alianza entre católicos y liberales pertenecía al pasado y era reemplazada por el antagonismo. Los liberales, en el poder de 1847 a 1870 —excepto cinco años de interrupción entre 1852 y 1857—, se dedicaron a combatir la influencia de la Iglesia. Sin atreverse a tocar la ley de 1842, que imponía la instrucción religiosa en las escuelas primarias, sin intervenir en la enseñanza superior, actuaron lo más posible sobre la enseñanza media, que la ley de 1850 tendía a centralizar y estatizar. De ello resultó un conflicto: Pío IX protestó; los obispos establecieron el «reglamento de Amberes» acerca de la presencia de capellanes en las instituciones del Estado. Pero en cuanto se hallaba una fórmula de compromiso acerca de esta cuestión, estallaba otro conflicto; los liberales pensaron en hacer votar una ley que autorizara sólo a los establecimientos estatales de beneficencia a recibir donativos para los pobres. En vano los católicos, llegados al poder, hicieron frente a la vehemente campaña de prensa izquierdista. El ministerio liberal Frère-Orban se adentró cada vez más en el sendero anticlerical. Los católicos le acusaron incluso de distorsionar el empleo de becas fundadas para los establecimientos de enseñanza católicos. Guerra de pequeñas dimensiones, sin duda, pero reveladora de un estado de ánimo, anunciadora de rudas batallas que, a partir de 1878, iban a librar católicos y liberales belgas acerca de la cuestión de la enseñanza.

La unificación de Alemania no dio menos cuidados a Pío IX y a la Iglesia católica que la marea liberal en otras partes. Sin embargo, un solo incidente grave se había producido, en 1870, en tierras germánicas, en las que no puede hablarse de persecución: la pequeña *Kulturkampf* de 1854 en el Gran Ducado de Baden, durante la cual el octogenario Arzobispo de Friburgo, Monseñor Von Vicari, fue encarcelado; pero en ese caso no se trataba más que de uno de esos conflictos entre el Episcopado y los gobernantes, moneda corriente en todos los pequeños Estados alemanes, donde las costumbres regalistas y josefistas seguían en todo vigor. Lo que era más grave era saber cómo se llevaría a cabo aquella unidad que todos los alemanes deseaban, pero que no todos querían realizar de la misma manera. ¿Sería Austria la encargada de llevar a cabo aquella gran empresa?

1. Esta es una de las razones que explican que en 1860 los saboyanos votaran en enorme mayoría su unión a Francia. (Cfr. Henri Menabréa, *Histoire de la Savoie*.)

¿Sería Prusia? En el primer caso hubiérase visto nacer un gran Imperio germánico, en el que los católicos serían mayoría. ¿Y en el segundo caso? En el interior, la Prusia de Federico Guillermo IV multiplicaba, como ya hemos visto, las amabilidades para con los católicos; pero esa política de sonrisas no disimulaba un plan preciso, el que un personaje de primera línea había confiado al abate Von Ketteler durante una sesión del Parlamento de Francfort: «¿Extender hasta el Maine la frontera prusiana?» y, para eso, ¿apoyarse en todos los elementos protestantes? Comenzó la lucha entre ambas tendencias, bastante antes de que Bismarck tomara entre sus rudas manos la causa de la unidad. El partido liberal-nacional, a partir de 1848, tomó posiciones contra el socialismo. Uno de sus consejeros, el historiador Von Sybel, escribía: «Ser ultramontano y patriota alemán son dos cosas que se excluyen mutuamente.» La derrota de Austria en Sadowa pareció a muchos una derrota católica... Por otra parte, no se podía dudar de ello después de los discursos que pronunciaron en Worms, en honor de Lutero, en 1868, numerosos vehementes oradores: «Nosotros, los protestantes, decía una de sus proclamas, colocándonos en el terreno del espíritu cristiano del patriotismo alemán y de la *civilización*,[1] rechazamos toda pretensión jerárquica y toda pretensión dogmática encaminada a llevarnos a Roma.» En vano Monseñor Von Ketteler, en su folleto *Alemania después de la guerra de 1866*, declarándose tan patriota como cualquiera y pidiendo a los católicos que se mantuvieran en la primera línea de la lucha nacional, sugirió a Prusia que se apartara de los doctrinarios del *Nationalverein*, porque la tendencia de los prusianos a unificar a Alemania tenía un significado evidentemente confesional. La victoria de Prusia era fatal y sería una victoria protestante; la *Kulturkampf* bismarkiana no se haría esperar.

¿Estaba, entonces, escrito que, bajo cualquier forma en que se presentara, la Revolución liberal y nacional tenía que volverse contra la Iglesia? Había en todo ello suficientes motivos para confirmar a Pío IX en la actitud adoptada después de 1848.

1. Puede subrayarse la palabra *civilización*, *Kultur:* en nombre de la civilización llevará Bismarck la guerra contra Roma.

Los católicos de Francia bajo el Segundo Imperio

¿Y Francia? Aquella Francia en la que «el partido del orden» había puesto, el 10 de diciembre de 1848, al frente del nuevo régimen al Príncipe-Presidente Luis-Napoleón y, tras cuatro años de incertidumbre, el 2 de diciembre de 1852, le había permitido acabar con la República y convertirse en Napoleón III, ¿fue también motivo de preocupaciones para el Papa? ¿Qué campo eligió en la lucha contra las fuerzas revolucionarias? A decir verdad, los elementos básicos del Imperio en materia religiosa eran sencillamente incoherentes. La Constitución de 1852 «reconocía, confirmaba y garantizaba los grandes principios proclamados en 1789», principios en su mayoría condenados por la Iglesia. El Estado se declaraba laico, pero admitía el Concordato de 1801, que reconocía al catolicismo un puesto eminente y derechos bien definidos. Personalmente, el Emperador y sus principales colaboradores eran incrédulos, pero, como decía Veuillot, «viendo que la religión es una fuerza», trataban de estar bien con el clero y pedían a los obispos que hicieran rogativas públicas. Más aún: Napoleón III patrocinaba personalmente la francmasonería y se interesaba por su suerte hasta el punto de elegir al Gran Oriente y a los Grandes Maestres —el príncipe Murat, más tarde el mariscal Magnan—, ¡pero al mismo tiempo enviaba una imagen bendita de la Virgen a sus tropas que combatían en Crimea! Así nos extrañará menos que la política religiosa del Segundo Imperio haya sido fluctuante y compleja.

Al principio fue la luna de miel entre el Trono y el Altar, o, como diría más tarde Montalembert, «el cuerpo de guardia y la sacristía». El presupuesto de cultos pasó de los 39 a

los 48 millones. La policía hizo asegurar el descanso dominical. La Propagación de la Fe pudo recoger dinero libremente y enviar millones a las misiones. Como en los bellos días de Luis XVIII, generales y prefectos asistían a misa con el uniforme de gala. Para no herir los sentimientos religiosos de los fieles, algunas municipalidades prohibieron la representación del *Tartufo* y se hicieron a La Mennais funerales casi clandestinos. La «comisión de reventas» vigiló los libros peligrosos para la fe. Y, puesto que la Iglesia poseía un santo en la persona del Cura de Ars, se condecoró a aquel buen sacerdote, quien declinó gentilmente el honor declarando que aquel pedazo de cinta no podía ser vendido para los pobres y que, por lo tanto, no le interesaba en absoluto.

Aquel acuerdo entre ambos poderes tuvo además excelentes resultados. El catolicismo recibió de él un impulso seguro. Aumentaron las ordenaciones sacerdotales: el efectivo total del clero llegó a los 56 000 sacerdotes. Las antiguas congregaciones prosperaron: de 3 000 religiosos en 1851 se pasó a 30 000 en veinticinco años, y de 34 000 religiosas, ¡a 128 000! Fueron autorizadas nada menos que 982 comunidades. El número de alumnos educados en escuelas católicas secundarias superó rápidamente los 250 000; en las escuelas primarias, los Hermanos de las Escuelas Cristianas, que eran 1 800 en 1850, llegaron casi a la cifra de 10 000.

Mas, por sustanciales que fueran para la Iglesia tales beneficios, eran pagados a elevado precio; por una sumisión al poder que recordaba dolorosamente el clima de la Restauración. El gran miedo de las jornadas de junio, la votación de la *Ley Falloux*, habían unido a los católicos a lo que ante todo les pareció un régimen de orden. Los obispos redactaron pastorales en las que comparaban a Napoleón III con Constantino, Carlomagno y San Luis. Cinco de ellos firmaron un documento colectivo en el que pedían a los sacerdotes —en la época del plebiscito— que hicieran votar a sus fieles en pro del salvador de Francia. Monseñor Parisis, Obispo de Langres, y Monseñor Salinis, Obispo de Amiens, hasta ayer conocidos por su inclinación al liberalismo, se distinguieron en la adulación; uno de ellos aseguró que en su «prodigiosa misión», Luis-Napoleón estaba visiblemente iluminado por el espíritu de Dios; el otro ofreció claramente sus «servicios» al nuevo dueño. «Hombre de la diestra de Dios, instrumento de las bondades de la Providencia», exclamaba el Obispo de Saint-Flour. El mismo Monseñor Sibour, Arzobispo de París, aceptó, tras algunas vacilaciones, el celebrar un *Tedéum* en Notre-Dame, para festejar el advenimiento del régimen. Y como indudablemente era necesario algún refuerzo a aquel aplauso, el Padre Ventura, antiguo amigo de La Mennais, el viejo panegirista de O'Connell, llegó de Italia; decepcionado por el gobierno piamontés, que perseguía al clero, entonó las alabanzas del Emperador con tanto exceso, que el mismo Napoleón III mostró disgusto por sus meridionales exageraciones. En cuanto a Veuillot, para alabar debidamente al hombre providencial, hizo sonar sus más ruidosas trompetas: dirigiéndose a los católicos, a los «hombres de orden», encomendóles seguir al Emperador, «por su honor, por su salvación», y «¡malhaya de los pretendidos principios de libertad!».

Pero no todos los católicos ni todos los obispos dieron en semejante servilismo, del que con justicia decía Guizot, que hacía inútil al poder el recurso a la servidumbre. El abate Dupanloup, convertido en Obispo de Orleáns desde 1849, se atrevió a preguntar públicamente por cuánto tiempo tendría que soportar la Iglesia «las funestas consecuencias de un desgraciado favor». Algunos obispos invitaron a sus sacerdotes a guardarse de manifestaciones demasiado comprometedoras a favor del régimen. Lacordaire, que había salido de París al día siguiente del golpe de Estado, para «no tenerse que aliar a personas y a cosas cuya solidaridad temía», volvió para pronunciar, en febrero de 1852, en Saint-Roch, un sermón sobre la virilidad de carácter, considerada como la gran obligación del cristiano, lleno de alusiones concretas a quienes «para llegar a un miserable objetivo emplean medios igualmente miserables». En cuanto a Montalembert, que al principio había apoyado a Luis-Napoleón, porque

—según decía— era necesario escoger «entre la total ruina de Francia y él», y que, todavía en febrero de 1852, en su discurso de recepción en la Academia de Francia, había atacado a la democracia, arañado a los redactores de *L'Ere Nouvelle* y cantado la gloria de Napoleón, no tardó en rehacerse y comprender la verdad. Indignado por la expulsión de algunos liberales, inquieto por haber comprobado que, poco a poco, la mano del gobierno pesaba más sobre la Iglesia, decidióse a tomar partido públicamente. Un llamativo folleto, titulado *Les Intérêts catholiques au XIX^e siècle,* significó la clara ruptura con el Imperio; la «gran palinodia» de los católicos le sublevaba el corazón. En adelante se mantuvo en una oposición desdeñosa y resuelta. Con sus amigos el duque de Broglie, Falloux y Charles Lenormant, antiguo profesor de la Sorbona, volvió a tomar en sus manos *Le Correspondant* para hacer de él un órgano a la vez apologético y de oposición al régimen autoritario, un *Contra-Univers* también, antídoto de los excesos de Veuillot y sus seguidores. Con sus tres mil abonados, la gran revista de la *rue de l'Abbaye* número 14, ejerció sobre la evolución de las ideas entre los católicos una segura influencia.

Montalembert tenía razón. «Tras lo que se había dicho y hecho en el campo católico para identificar la causa de la Iglesia con la del absolutismo», podíase temer que, si el Imperio se hundía, la Iglesia fuera arrastrada en su caída. Por otra parte, los adversarios del régimen se asociaban en el mismo odio, fueran del bando que fueran. Desde lo alto de su castillo roquero del exilio, Víctor Hugo fulminaba su *Napoleón le Petit* y sus *Châtiments*, donde el Arzobispo del *Tedéum* y el Papa de la antirrevolución resultaban tan maltratados como el tirano:

Cada uno tenía su carta,
el uno jugaba por Bonaparte
y el otro por Mastai...

El proletariado, cuya importancia crecía, trabajado por los dirigentes del anticlericalismo, demostraba demasiada tendencia a identificar a los sacerdotes, tan celosos partidarios del orden establecido, con quienes los explotaban. El peligro señalado por algunos después de las jornadas de junio, se agravaba. «Si estalla hoy otra Revolución —dirá Montalembert en 1863, ocho años antes de la *Commune*—, temblaremos al solo pensamiento del tributo que habrá de pagar el clero.» Los republicanos no olvidarían aquella deplorable alianza: la desconfianza que demostrarían para con la Iglesia tiene ahí una de sus causas, y hasta cierto punto una justificación.

Unión tanto más peligrosa cuanto que las bases eran vacilantes. La protección imperial estaba subordinaba a los intereses y caprichos de un hombre fantasioso. Y nada aseguraba su duración. A medida que el régimen, presionado por la opinión, hubo de evolucionar y buscar apoyos en la izquierda, su celo por la Iglesia disminuyó. Tras haber tocado un punto culminante en 1854-56, en la época de la guerra de Crimea, emprendida para defender a los católicos de Palestina contra las arbitrariedades de los ortodoxos —guerra exaltada por el clero servil como una Cruzada—, el cordial acuerdo del Trono y el Altar no dejó de enfriarse.

Y el primer frío sobrevino con motivo de las negociaciones para la Consagración imperial... Napoleón III soñaba con imitar a su tío y hacer venir a París a otro Pío para que le consagrara. Roma pidió, a cambio, la supresión de los Artículos orgánicos y la modificación de la ley sobre el matrimonio civil. Tras dos años de palabrería, el proyecto tuvo que ser abandonado. Con todo, Pío IX aceptó el ser padrino del Príncipe imperial. Inmediatamente las primeras señales anunciaron que el clima iba a cambiar: presentáronse algunas dificultades para el registro de la Bula sobre la Inmaculada Concepción; los rectores de la Universidad vieron reforzada su autoridad en los Consejos, con detrimento de la de los obispos; contra el Obispo de Moulins apeló uno de sus párrocos a «la justicia del Emperador», que se inclinó por éste.

Pronto se hizo tensa la situación. Si el galicanismo había perdido mucho prestigio, quedaban galicanos, sobre todo en el alto personal

del Imperio. Apareció un decreto que prohibía en Francia todo lo que, procedente de Roma, «fuera contrario a las franquicias y máximas de la Iglesia galicana». Habiendo publicado cierto librero un folleto contra los cuatro artículos de 1682, fue castigado con una multa. Después, el ministro Rouland envió al Emperador una memoria sobre la política religiosa del gobierno, en la que explicaba que era necesario «cargar enérgicamente la mano para que ningún acta de la Corte de Roma pudiera ser recibida, publicada o difundida en Francia sin la autorización del gobierno». Dos prelados fueron perseguidos por haber pasado por encima de esa disposición. Otros incidentes provocó también la cuestión de los nombramientos episcopales. Habiendo propuesto el gobierno al abate Maret, conocido por su impenitente galicanismo, para la diócesis de Vannes, el Nuncio trató de oponerse, pero sin atreverse a dar sus verdaderas razones y limitándose a hablar gravemente de la sordera del candidato y de su enfermedad de vejiga; Pío IX tuvo que intervenir personalmente y negarse a preconizar a Monseñor Maret, a quien se dio, como consolación bastante desmedrada, una sede *in partibus*. Pero el incidente se reprodujo por cinco veces...

A partir de 1860 no se trató ya de pequeñas tiranteces, sino de medidas claramente escandalosas. El Príncipe Napoleón, primo del Emperador, trató al gobierno pontificio de «retrógrado»; a Roma, de «nueva Coblenza», y habiéndose atrevido a protestar algunos obispos evocando a los Ambrosio, los Atanasio, los Hilario, que se habían enfrentado tenazmente a sus reyes, una circular advirtió a los miembros del clero que «no serían tolerados los abusos de palabra sobre temas prohibidos por la ley». Envióse a espías que vigilaran los sermones. Después, Rouland escribió otra circular a los prefectos, mostrándoles cómo poner fin al proselitismo de las Congregaciones docentes. Los religiosos de nacionalidad extranjera fueron puestos en la frontera; los capuchinos de Hazebrouck y los redentoristas de Douai y de Boulogne vieron cerrar sus casas con el cómico pretexto de que ¡no tenían verdadero celo!

Después tocó el turno a las «Conferencias de San Vicente de Paúl». Desde que Ozanam y Bailly las instituyeron para remediar a las familias sin recursos y a los ancianos desamparados, alcanzaron, sobre todo a los comienzos del Imperio, un desarrollo enorme, llegando a la cifra de casi 1 600; pero Persigny, ministro del Interior, desconfiaba de ellas. Para aquel celoso policía, las «Conferencias» eran tan peligrosas como las logias masónicas: las unas, refugio del espíritu democrático; las otras, del legitimismo, cosa que, a decir verdad, no andaba equivocada del todo. Aprovechándose de algunas imprudencias —negativa a aceptar un regalo de la Emperatriz, colocación de un busto del conde de Chambord— se decidió a actuar. Las «Conferencias de San Vicente de Paúl» deberían aceptar un Gran Maestre designado por el Emperador, como lo tenía el Gran Oriente, o desaparecer como organización nacional. Una circular ministerial recordó a los prefectos que las «Conferencias» no estaban más que toleradas y no poseían autorización legal alguna; se dejaría, pues, funcionar a los comités locales, vigilándoles siempre; pero serían suprimidos los organismos provinciales y nacionales. Muchos obispos protestaron, con Monseñor Dupanloup a la cabeza, y Monseñor Parisis, de vuelta ya de su entusiasmo por el régimen. Pero aun así desapareció la tercera parte de las «Conferencias».

A partir de 1863 puédese hablar de una verdadera política anticlerical, incluso antirreligiosa, del gobierno imperial. Tal vez no se tratara de una política sistemática: influencias católicas seguían contando ante Napoleón III: ante todo la de la Emperatriz Eugenia, profundamente católica, y la de ciertos obispos aún devotos del trono, y la de algunos católicos como Chesnelong, para quienes, todavía en 1868, el Imperio seguía siendo «el punto de apoyo del orden en Francia y en Europa». Pero las influencias hostiles no dejaban de ganar terreno. La llegada al ministerio de Instrucción Pública de Víctor Duruy señaló el comienzo de una obra sistemática de laicización de la Enseñanza. Junto a medidas útiles, contra las que los católicos (con Monseñor Dupanloup, como siempre, a la cabeza) cometieron la equivocación de levantarse, como la introducción de la

filosofía entre las asignaturas del Bachillerato, y la creación de una enseñanza secundaria «especial» —hoy la llamaríamos moderna, es decir, sin latín— para las jóvenes, llevó a cabo medidas mucho menos admisibles. Los prefectos recibieron la orden de invitar a los funcionarios a que retiraran a sus hijos de las casas religiosas, para confiarlos a los establecimientos del Estado. La «Liga de la Enseñanza», fundada en 1866 por Juan Macé, republicano y francmasón, recibió un no disimulado apoyo y su objetivo de difundir la enseñanza laica fue formalmente apoyado. La «Liga» se desarrolló a pesar de algunas condenas episcopales. La fórmula «enseñanza primaria laica y obligatoria» comenzó a convertirse en consigna de los enemigos de la enseñanza católica.

Así, pues, en los últimos años del Imperio el clima religioso se transformó radicalmente. Los anticlericales, que al comienzo se habían mantenido en una prudente reserva, levantaron la voz de nuevo. La prensa especializada en ataques contra la Iglesia vio aumentar su tirada: así, *Le Siècle* alcanzó los 40 000 ejemplares, o sea diez veces más que *L'Univers;* su sistema consistía en denunciar los errores y debilidades de los maestros congregacionalistas y descubrir los asuntos judiciales en que pudiera estar comprometido un sacerdote.[1] En un nivel más elevado, en una selección intelectual protegida por la princesa Matilde y el príncipe Napoleón, la irreligión era estable. Renan, Taine y Sainte-Beuve eran sus jefes de filas. La publicación, en 1863, de la *Vida de Jesús,* de Renan, provocó un escándalo por su contenido y más aún por su éxito prodigioso: cincuenta mil ejemplares vendidos en seis meses y seis traducciones en un año. Los indicativos mandatos de los obispos contra el «nuevo Arrio» no cambiaron las cosas, como tampoco la ceremonia reparadora celebrada por Pío IX en Roma. En la misma francmasonería se insinuó un movimiento, con Mussol y Ranc, para suprimir de sus estatutos la afirmación de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. El banquete que el Viernes Santo (10 de abril de 1868) ofreció Sainte-Beuve a sus amigos Flaubert, Renan, About, Taine y Robin, tuvo aire de desafío.

¿Quería decir todo ello que el Imperio estuviera aliado al anticlericalismo y el ateísmo? No; pero la incoherencia de principios que había presidido su nacimiento continuaba rigiendo su actitud hasta el fin. Y Monseñor Pie, Obispo de Poitiers, no se equivocaba al encontrar insano y escandaloso el espectáculo de un Renan tranquilamente instalado en su cátedra del Colegio de Francia, mientras que, cada domingo, se rezaba en todas las parroquias por la salud del Emperador, defensor de la fe. Pero a los creyentes que le criticaban, Napoleón III podía contestar que había enviado a sus soldados a Siria para vengar a los cristianos maronitas asesinados por los drusos; a sus barcos a China, para vengar a los misioneros; y que en el mismo México había hecho lo posible para colocar un imperio católico en vez de una república atea. La contradicción era evidente. Pero en ningún terreno lo era más que en ese sector de la política exterior, cuyos sucesos tuvieron, a lo largo de todo el reinado, las más inmediatas repercusiones —y también las más graves— sobre la política interior, y contribuyeron mucho a la evolución del régimen: la cuestión de Italia y del poder temporal del Papa.

Primer desmembramiento de los Estados Pontificios

Después del regreso de Gaeta, los Estados Pontificios vivieron, hasta 1859, un período de calma. Pero calma relativa: conspiraciones, pequeñas revueltas y atentados demostraban que, sin la presencia de las bayonetas extranjeras, todo no hubiera ocurrido tan apaciblemente. En 1853 arrestó la Policía a unos cincuenta conjurados, entre los que se hallaba un sacerdote, que preparaban el asesinato del Papa. En 1855, el Cardenal Antonelli debió sólo a la rapidez de sus movimientos reflejos el escapar al atentado de un carbonario que, usándolo como puñal,

1. Desgraciadamente, hubo entonces un cierto número.

trató de meterle en el pecho un enorme tenedor de cocina, con los dientes cuidadosamente afilados.

Ni el uno ni el otro de los dos problemas planteados por la ruda crisis de 1848 habían alcanzado solución. Modificar el Gobierno en un sentido más liberal y parlamentario, si no democrático, ya no era cuestión: profundamente decepcionado a la vista de cuán mal se había respondido a sus generosas intenciones, Pío IX no quería ya oír hablar de reformas. Sin tomar al pie de la letra las requisitorias de About, Clarendon, Palmerston, el príncipe Napoleón y otros, que repetían alternativamente que la administración pontificia era una «vergüenza para Europa», hay que admitir que su paternalismo se hacía con frecuencia ruidoso, policíaco y propicio a todas las rutinas, «un gobierno a lo antiguo régimen», decía Lacordaire. Pero no era aquélla la cuestión más grave.

El viejo sueño unitario, acariciado por tantos eminentes italianos a lo largo de los siglos, tormento de Dante, de Petrarca, de Maquiavelo y Ariosto, era ahora compartido por todos los habitantes de la Península, casi sin excepción. Se concretaba ahora en una familia, en aquella dinastía del Piamonte-Cerdeña, que ya tanto había hecho y arriesgado por la causa nacional; en un hombre, aquel joven Víctor Manuel II que, a los ojos de la mayoría, encarnaba la esperanza del país. La concepción republicana de Mazzini y de Garibaldi, el ideal federalista y neogüelfo de Gioberti y Balbo, se eclipsaban ante el gran proyecto que perseguía la Casa de Saboya. Pero, en aquella Italia unificada, cuando el extranjero hubiera sido expulsado más allá de las fronteras, cuando los pequeños e impopulares principados (incluso el Reino de las Dos Sicilias) hubieran desaparecido, ¿qué sería de ese otro Soberano cuyos derechos descansaban sobre diez siglos de Historia y estaban garantizados por la filial adhesión de trescientos millones de fieles repartidos por todo el mundo?

De esa manera, la cuestión del poder temporal se planteaba de dos modos. ¿No era el dualismo de sus funciones lo que impedía al Papa dejar a sus súbditos participar en el Gobierno? Los terrenos a él sometidos, al dividir en dos partes a la Península, ¿no constituían un obstáculo invencible para la unidad de Italia? Las dos grandes fuerzas revolucionarias que ya trabajaban desde 1815, proseguían su acción contra el poder temporal del Papa: la de la Revolución nacional. ¿No sería la mejor solución que el Papa renunciara? Hacía años que algunos lo sugerían así. En el instante de salir de Roma, tras los motines de 1831, ¿no había escrito el joven carbonario Luis-Napoleón Bonaparte a Gregorio XVI aconsejándole aquel sacrificio? Mazzini, D'Azeglio, y el mismo Gioberti reanudaron el tema. En el librillo anónimo publicado por el marqués Gualtiero, reaparece la idea, acompañada ahora de una amenaza. «El ejemplo de los Estuardos —decía— prueba que el apoyo extranjero es siempre ineficaz para salvar a los gobiernos rechazados por la nación.» Antes que conocer la misma suerte del desdichado Rey de Inglaterra, ¿no debía el Papa renunciar a sus derechos temporales para limitarse a ejercer una autoridad plenamente espiritual?

A semejante sugerencia, Pío IX opuso una indignada negativa. Y era imposible que ocurriera de otro modo. Abandonar los derechos y las tierras que recibiera de la Iglesia, y de los que personalmente no era más que un gestor transitorio, le hubiera parecido una incalificable prevaricación, un sacrilegio. Todavía estaba demasiado vivo el recuerdo de las pruebas soportadas por Pío VII para mantener intacta su independencia, una independencia que aquel Pontífice había reafirmado como Soberano temporal, frente al omnipotente Napoleón. La idea de un Pontífice que renunciara a su soberanía territorial para ejercer sólo la espiritual, que hoy nos parece tan lógica desde que un Papa genial la llevó a la práctica en 1929, era inadmisible hace cien años, hasta tal punto que espíritus tan libres como Montalembert y Lacordaire no la admitían en principio. Pero, al mismo tiempo, Pío IX se hallaba cerrado en la actitud que ya había tomado cuando la dolorosa desilusión de 1848: más de lo que personalmente hubiera deseado, más de lo que sin duda sentía en el fondo de sí mismo, no podía apa-

recer sino como enemigo irreductible de las aspiraciones a la libertad y a la unidad.

De esa postura resultó un movimiento de opinión extremadamente vivo contra él. Desencadenóse una campaña de prensa y de folletos en Italia, en Francia, en Alemania y en la misma Inglaterra, en la que participaron todos los elementos «liberales» de la época. La francmasonería, a la que pertenecían Mazzini, Garibaldi y tantos otros jefes de la *Joven Italia*, se asoció a la campaña. Halláronse también los restos del viejo jansenismo italiano, siempre dispuesto a combatir la autoridad del Sumo Pontífice: uno de los caudillos del *Risorgimento*, Ricasoli, lo era. Incluso entre los católicos la cuestión del poder temporal del Papa era motivo de dolorosos combates de conciencia; los patriotas italianos se hallaban divididos angustiosamente entre su fidelidad al Vicario de Cristo y su ardiente deseo de ver que su patria dejaba de ser la «expresión geográfica» que había dicho Metternich. En Francia, salvo raras excepciones, como la de los hermanos Rendu y la de su cuñado Doublet,[1] los católicos verían en toda política que condujera voluntariamente o no a la desaparición del poder temporal un atentado a su fe.

En 1858 un deplorable y singular asunto vino a alimentar la corriente antipontificia y a provocar en toda la Europa intelectual una emoción tan viva como hubiera podido suscitarla en el siglo XVIII el asunto Calas o, en nuestros tiempos, el caso Dreyfus. Cuatro años antes, en una familia judía de Bolonia, los Mortara, una criada católica había bautizado, sin que sus dueños lo supieran, a uno de los hijos de éstos, en peligro de muerte. Habiendo sobrevivido el niño, la mujer contó el caso a un sacerdote, que advirtió al Santo Oficio. Formalmente, de acuerdo con las leyes del Estado Pontificio y el Derecho canónico, el niño cristiano debía ser arrebatado a sus padres y llevado a un colegio católico. Sin embargo, Benedicto XIV, aun confirmando los principios, es decir, que el deber de vigilar la educación religiosa de un niño bautizado supera al mismo derecho natural de los padres, había declarado que la medida le parecía dura y que era conveniente dejar al niño a su familia si ésta prometía no ejercer presión alguna sobre él. El Santo Oficio de 1858 no tuvo en cuenta aquella prudente reserva y el pequeño Mortara fue separado de los suyos. De todo ello resultó un griterío de protestas y un tumulto de apasionadas discusiones. Unos, como Dom Guéranger o Veuillot, aprobaban sin reserva la estricta aplicación de los principios canónicos; otros —*L'Univers* tuvo que confesar que entre ellos se contaba la mayoría de los sacerdotes de Francia—, reclamaban la devolución del niño a los suyos. Los obispos, casi unánimemente, guardaron prudente silencio. Pero cuando el embajador de Francia, en nombre del Emperador Napoleón III, pidió al Papa que hiciera devolver al pequeño Mortara a sus padres, Pío IX, aun declarando que lamentaba la medida tomada por el Santo Oficio, se negó a revocarla. Y, agravando aún más el caso, el *Diario de Roma* dijo que «la autoridad paterna y la libertad individual eran unas quimeras». No hubiera podido hacerse más para hacer odioso al gobierno pontificio.[1]

Sin embargo, discusiones y campañas de prensa no derrocaban en lo más mínimo el poder temporal del Papa. En el terreno internacional, la situación iba a empeorar rápidamente. En 1856 se hizo evidente que las nubes se acumulaban en el horizonte. Cavour había llegado al poder en el Piamonte, cuatro años antes. El buen hombre, un tanto rechoncho, tan

1. Eugenio y Ambrosio Rendu, hijos de un inspector general de la Universidad bajo Luis-Felipe, altos burgueses emparentados con Agustín Cochin, mantuvieron numerosas relaciones en Italia, donde residía su cuñado Luis Doublet. Ejercieron cierta influencia en los medios políticos e intelectuales: Eugenio Rendu escribió una notable comunicación a la Academia de Ciencias Morales, acerca de la cuestión romana.

1. Una vez adulto, el joven Mortara recibirá las Ordenes. Aun no aprobando la conducta de las autoridades romanas en este asunto (¡y la infalibilidad pontificia no entra en juego aquí!) hay que convenir en que, por lo menos, dieron ejemplo de no estar influidas por prejuicios racistas...

sencillo, tan simpático, el «Papa Camilo», cuyos ojos sonreían siempre detrás de los lentes, era uno de los genios políticos más sutiles que la historia haya conocido. Apasionadamente fiel a aquella Casa de Saboya, cuya misión había comprendido mejor que nadie, no tuvo más que un objetivo desde que se le confiara la presidencia del Consejo: hacer de su Rey el dueño de la Italia unificada. Para ello había que colocar bajo su control a los Mazzini, a los Garibaldi y a otros patriotas que no sentían la fibra monárquica: la *Sociedad Nacional* se lo permitiría. Al mismo tiempo era necesario expulsar de Italia a los austríacos; pero Custozza y Novara habían probado que el pequeño Piamonte no llegaría solo a cumplir aquella empresa. La fórmula: *l'Italia farà da se* no había caducado; ¿dónde hallar apoyos? Cavour consideró lúcidamente la situación de Europa. Sólo había un aliado posible: el Emperador de los franceses, el antiguo carbonario Luis-Napoleón, a quien tanto gustaba hablar del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, que incluso había escrito páginas a favor de la unidad italiana. Y resolvió jugar a fondo aquella carta.

Cuando, en 1855, se supo que el Piamonte enviaba a 15 000 hombres a luchar en Crimea contra los rusos, al lado de los franceses e ingleses, muchos se preguntaron por qué lo hacía, y se habló de la rana que quiere hacerse más grande que el buey. Pero Cavour sabía —e incluso lo dijo a sus soldados— que «Italia se preparaba en el barro de las trincheras de Sebastopol». Fue comprendida la maniobra cuando, en el congreso de París, al año siguiente, se vio al primer ministro de Víctor Manuel levantarse para tratar de una cuestión que ninguna relación tenía con las cosas de Crimea y los asuntos orientales: la cuestión italiana. Atacando vigorosamente a Austria, denunciando como «anormal» el estado de la Península dividida, expuso un coherente plan de unidad: incidentalmente aseguró que el Papa era impotente para gobernar sus Estados y que, por lo menos, había que separar administrativamente a las Legaciones de Roma. Aquél era un primer paso.

Sabido es que Cavour no era un enemigo de la Iglesia. Pero practicaba esa dicotomía espiritual, de la que tantos ejemplos se han conocido, entre el hombre público y el privado: el primero era libre de no tener en consideración los preceptos cristianos. De la misma manera que, en su administración interior, no vaciló en aplicar la «ley de los Conventos», que despojaba a las Congregaciones religiosas, porque necesitaba dinero y porque deseaba dar oportunidades a la izquierda, del mismo modo se lanzó a la lucha por la independencia y la unidad sabiendo desde luego que ello provocaría, tarde o temprano, un conflicto con el Papa, cuya eventualidad aceptaba de antemano.

Su habilidad consistió en conducir a Napoleón III a enfrentarse, sin manifestárselo demasiado, con aquel conflicto. Bien sabidos son los hechos: el atentado de Orsini venía en buen momento para hacer sensible al Emperador a las justas reivindicaciones de los patriotas de Italia; la entrevista de Plombières determinó la alianza franco-piamontesa y preparó, a cambio de la famosa «propina» de la Saboya y de Niza, la expansión de Víctor Manuel por toda la Italia del Norte, «hasta el Adriático»; la breve campaña de la primavera de 1859, tan costosa como victoriosa, y menos decisiva de lo que se esperaba; el armisticio de Villafranca, firmado por Napoleón III con un pretexto humanitario y en realidad por temor a la movilización prusiana, por el que se abandonaba la Venecia a Austria, fue acogido con tanto descontento por Cavour, que dimitió. ¿En qué medida concernían aquellos sucesos a la Santa Sede? En las cláusulas secretas del acuerdo de Plombières se convenía expresamente que el Papa perdería las Legaciones, en parte constituidas en Reino de Toscana, en parte absorbidas por el Piamonte, y que no conservaría más que a Roma y el Patrimonio de San Pedro, reconociéndole la presidencia de la Confederación italiana a título de compensación. Y, a comienzos de febrero de 1859, en el mismo instante en que el discurso del Trono anunciaba la inminencia de la intervención francesa en Italia, un panfleto anónimo, debido al vizconde de la Guéronnière, pero visiblemente inspirado, apareció con el título de *El Emperador Napoleón III e Italia:* en él se exponía elocuentemente todo aquel plan

de Confederación italiana presidida por el Papa; y podía leerse una clara invitación al Pontífice a «disminuir su poder temporal y aliviar su responsabilidad política» a fin de «ganar en importancia lo que hubiera perdido en privilegios».

De hecho, aquel proyecto de Confederación, de inspiración neogüelfa, ya no estaba de actualidad. Cuando tronó el cañón de Magenta, los patriotas de la *Sociedad Nacional* entraron en acción en los Estados Pontificios, lo mismo que en Parma y Módena y en Nápoles; Bolonia dio el ejemplo; la guarnición austríaca evacuó la ciudad de noche, mientras un Comité provisional proclamaba el término del gobierno pontificio. Ravena siguió y el delegado apostólico tuvo que huir. Después tocó el turno a Cesena, Forli, Rímini, Faenza, Ferrara. En nueve días, del 12 al 21 de mayo de 1859, las cuatro Legaciones se perdieron, sin que los representantes del Papa hubieran hecho siquiera un gesto de resistencia. Solamente la Umbría fue verdaderamente defendida, por cierto en condiciones bastante dolorosas y poco propicias a hacer popular la causa pontificia: habiéndose amotinado la ciudad de Perusa, el Cardenal Antonelli envió contra ella los regimientos suizos, mandados por un cierto coronel Schmidt, a quien había dado la orden de decapitar «inmediatamente a los rebeldes que cayeran en sus manos», tarea que el disciplinado helvético cumplió demasiado bien. Fue una victoria precaria. Vuelto al poder tras unos meses de enojo, Cavour no tuvo que trabajar mucho para convencer a Napoleón III de que, en compensación a su forzada renuncia a Venecia, el Piamonte debería anexionarse las Legaciones, incluso Perusa y la Umbría; así se pagaría la propina de Saboya y Niza. Pero como el Emperador mostraba especial sensibilidad por los grandes sentimientos y la libertad de los pueblos, se previeron plebiscitos cuyos resultados, a un lado y a otro de los Alpes, fueron conformes a las combinaciones diplomáticas. En la primavera de 1860 se había llevado a cabo la doble operación.

Desde luego, no sin protestas. En Francia, los católicos comprendieron inmediatamente que la intervención en Italia conduciría fatalmente a amenazar a los Estados Pontificios. La opinión se conmovió. Que Montalembert, Falloux y Monseñor Dupanloup pusieran sus reservas, era cosa de esperar, ya que era sabido que el grupo de *El Correspondant* se mantenía en la oposición; pero Veuillot y sus amigos, hasta entonces llenos de confianza en el Emperador, mostraron eficazmente su reprobación. El divorcio entre la masa de católicos y el Imperio era inminente, y llevaba al cambio en la política religiosa que ya hemos visto. Hasta lo sobrenatural se mezcló en ello. Corrió el rumor por toda Francia de que, de febrero a mayo de 1859, es decir, en el mismo instante en que el Emperador consumaba su fechoría, se había producido un «milagro» en la aldea ardenesa de Vrigne-aux-Bois: en varias ocasiones, el párroco había visto, en el instante de la Consagración, cómo la Hostia se cubría de sangre entre sus manos; y, a pesar de las prudentes decisiones del Cardenal Gousset, Arzobispo de Reims, para ahogar la nueva del prodigio, muchos buenos cristianos quedaron convencidos de que allí había una advertencia del cielo contra el gobierno de francmasones y de carbonarios que amenazaban al Vicario de Cristo.[1]

Cuando los acontecimientos siguieron su marcha, la inquietud de los católicos se trocó en indignación. El Arzobispo de Burdeos, el Cardenal Donnet, al recibir al Emperador en su ciudad, tuvo el valor de recordarle públicamente sus compromisos para con el Papa. Otros prelados imitaron aquel ejemplo, especialmente Monseñor Pie y Monseñor Dupanloup, que protestaron contra la anexión de las Romañas. Montalembert lanzó en *El Correspondant* una vigorosa campaña. En vano un segundo panfleto anónimo de La Guéronnière, publicado en la víspera de Navidad de 1859, *Le Pape et le Congrès*, trató de defenderlo, aun volviendo a los buenos consejos dados al Papa para que re-

1. El abate Curicque, en sus *Voix prophétiques*, aparecidas en 1872, da formalmente ese sentido al «milagro». Hay que añadir que la ofensiva prusiana de Sedán se detuvo a las mismas puertas de Vrigne-aux-Bois, lo que parecía confirmar el carácter profético del acontecimiento.

nunciase al poder temporal y se contentara con la ciudad de Roma como todo dominio. Cuando Pío IX protestó formalmente, la tensión entre los católicos de Francia y el régimen imperial se hizo evidente: por haberse atrevido a publicar la Encíclica contra los expoliadores, *L'Univers* dejó de publicarse, reemplazado incompletamente por *Le Monde*, y Veuillot, de periodista se convirtió en «panfletista».

Porque, ante sucesos cuyo sentido se le mostraba con toda claridad, Pío IX se mantenía firme. Contra todo aquello que (acontecimiento o documento) atentara a lo que él consideraba derecho sagrado, elevaba vehementes protestas. El 20 de junio de 1859, en un Consistorio, denunció «la malvada conjuración», la «rebelión de facciosos contra el legítimo poder temporal». En diciembre volvió al mismo tema y precisó que «no haría concesión alguna a la Revolución». Más tarde, cuando hubo leído el panfleto *Le Pape et le Congrès*, atacó con más fuerza. Una Encíclica de 19 de enero de 1860, *Nullis certe*, hizo pender la amenaza de excomunión sobre todos aquellos que atacaran a los dominios de la Iglesia, y respondiendo directamente al «omnipotente Emperador», declaró que la sola idea de una renuncia voluntaria al poder temporal le parecía un escándalo. «Los Estados de la Santa Sede —decía— no pertenecen a la dinastía de ninguna familia real,[1] sino a todos los católicos... Y Nos no podemos ceder lo que no es nuestro.»

No se limitó a esas manifestaciones verbales. El peligro crecía a ojos vistas. Garibaldi, a quien hasta entonces se había considerado un aventurero de segunda línea, entraba al mismo tiempo en la escena de la gran historia. Vistiendo la roja camisa de los matadores de bueyes de Montevideo, a la cabeza de sus «Mil», destruyó con un solo gesto a los blancos guerreros del pobre Francisco II, y se dispuso a marchar sobre Nápoles. ¿Dónde se detendría el Invencible, el Invulnerable, el Libertador providencial al que algunos consideraban ya como Rey de la futura Italia? Roma era su último objetivo: no se molestaba en ocultarlo. ¿Le resistirían las mismas tropas francesas?

El Cardenal Antonelli había previsto perfectamente los acontecimientos. Sabía que los franceses no defenderían las Marcas; por lo tanto, había que luchar o, por lo menos, salvar el honor. Uno de los tres camareros participantes del Papa, Monseñor Xavier de Mérode, era un antiguo oficial del ejército francés, un belga convencido, valeroso, tal vez un poco agitado y que, a pesar de la sotana, había conservado los modales y a veces el lenguaje de un soldado. Antonelli le nombró ministro de los Ejércitos y le confió el cuidado de restituir una espada a la Santa Sede. Monseñor de Mérode fue al encuentro de su antiguo compañero de armas en Argelia, Lamoricière, que vivía retirado en sus tierras, y le rogó que tomara el mando de las tropas pontificias. El «héroe de Constantina» aceptó. Lanzáronse llamamientos por toda la Cristiandad, e inmediatamente, los «voluntarios del Papa» afluyeron de todas partes; aristócratas franceses y belgas, tres mil irlandeses, cuatro mil suizos, cinco mil austríacos (aún enrolados en su ejército), secretamente enviados por su gobierno: en total, cerca de veinte mil hombres, a los que Lamoricière organizó lo mejor que supo, ya que el reclutamiento era bastante heterogéneo.

Apenas estaba formado plenamente el ejército pontificio, cuando ya se encontró comprometido en un penoso incidente. Los avances de Garibaldi no intranquilizaban sólo al Papa: Víctor Manuel tampoco estaba satisfecho. ¿Si el terrible hombre desembarcaba en Nápoles, no se haría coronar Rey? Había que adelantársele a cualquier precio. Aprovechándose del feliz azar que, a fines de agosto, llevó a Napoleón III a Chambéry para festejar la anexión de la Saboya a Francia, envióle un emisario para preguntarle si se opondría al paso de las tropas piamontesas a través de los Estados de la Iglesia a fin de llegar a Nápoles. La célebre frase: *Faites, mais faites vite!* («Hacedlo, pero hacedlo rápidamente») no debió ser pronunciada, indudablemente, pero expresa con certeza

1. Golpe dirigido a la Casa de Saboya, que se disponía a abandonar la tierra de sus antepasados, el país cuyo nombre llevaba.

el pensamiento del antiguo carbonario, a quien molestaban bastante las vigorosas protestas de los prelados franceses. Y para no enterarse de nada, partió para Argelia. Los piamonteses invadieron las Marcas y Umbría, sin esperar siquiera a que Pío IX hubiera contestado a la petición de libre paso que le fue dirigida. Antonelli y Mérode decidieron entonces oponerse a la marcha del ejército piamontés. En la proporción de uno contra cinco, en torno a la pequeña aldea de Castelfidardo, próxima a Loreto, el 18 de septiembre, los soldados pontificios se batieron, por el honor, con una bravura de cruzados. Lamoricière logró escapar con cuatro mil hombres. Los piamonteses ocuparon toda la Umbría y las Marcas, respetando el Patrimonio de San Pedro, donde tiradores franceses montaban la guardia. Y Víctor Manuel pudo llegar a tiempo a Nápoles para arrebatar a Garibaldi los frutos de su victoria y desfilar, durante una entrada triunfal, al lado del *condottiere* en camisa roja, mientras los «Mil» eran relegados al extremo opuesto del ejército.

Para la Santa Sede, la situación era grave. Había perdido diez provincias con un millón doscientas mil almas, y no conservaba más que a Roma y la comarca de Civita-Vecchia y Viterbo a Pontecorvo, con menos de setecientos mil habitantes. Y sobre todo, la cuestión romana quedaba abiertamente planteada. Todo el mundo sabía que la próxima etapa de los nacionalistas italianos sería necesariamente Roma. Cavour, que lo sabía mejor que nadie, intentó entonces secretas negociaciones: que el Papa abandonara su poder temporal, a cambio de promesas y ventajas precisas, y todo se arreglaría; la paz volvería a brillar y el Soberano Pontífice gozaría aún de prestigio inigualado. En Francia apareció un nuevo panfleto el 15 de febrero de 1861, *La France, Rome et l'Italie*, que decía en voz alta cuanto los diplomáticos piamonteses propalaban en voz baja. Contenía un proyecto de creación de un Estado Pontificio limitado, pero soberano, como simple soporte para la autoridad espiritual del Pontífice, que se adelantaba en tres cuartos de siglo a la solución. A todo llamamiento para un arreglo, Pío IX no respondía más que con resuelta negativa, o estallaba a veces en repentina cólera. La negociación había fracasado totalmente cuando, súbitamente, en 1861, murió Cavour, a los cincuenta años.

Aquel verano estaba cargado de electricidad. En la tribuna del Senado, en París, el príncipe Napoleón acababa de pronunciar su incendiario discurso, verdadera requisitoria contra el gobierno pontificio. Por su parte, el Parlamento subalpino acababa de votar la proclamación del Reino de Italia con Víctor Manuel II como Rey. Y uno de los discursos del gran político, antes de morir, había lanzado la famosa fórmula, tomada de Montalembert y Lamennais, pero aplicada esta vez a cláusulas territoriales: «La Iglesia libre en el Estado libre.» Folletos y artículos aparecieron por doquier, proponiendo soluciones a la cuestión romana; pero todas, más o menos, concluían en la supresión del poder temporal. La *Revue des Deux Mondes*, por la pluma de Forcade, ofrecía un proyecto en doce puntos. En Milán, un panfleto anónimo hablaba por primera vez de aquellas «garantías» que permitirían, por fin, al Papa ceder. El Padre Passaglia, antiguo jesuita, amigo de Pío IX, antiguo miembro de la Comisión que en 1854 preparara el texto del Dogma de la Inmaculada Concepción, publicaba folletos que enfurecían al Santo Padre. En Francia, la opinión evolucionaba incluso entre los católicos.[1]

---

1. He aquí lo que escribía a Montalembert, ya en marzo de 1859, el abate Meignan, futuro arzobispo de Tours y cardenal: «Creo que las actuales condiciones tienen grandes inconvenientes para la religión. Dícese que aseguran la independencia espiritual del Papa. No quiero negarlo absolutamente. Sin embargo, hallo aún al Papa dependiente e imagino que tal vez Dios le asegurará una mejor independencia que la de un sacerdote siempre rodeado de bayonetas extranjeras, siempre obligado a defenderse contra poblaciones que le obedecen de mala gana. Cuando estuve en Roma, en 1846, Gregorio XVI bendecía y fusilaba sucesivamente a sus súbditos. Pío IX los encarcela. Todo esto es necesario para mantener al Papa en Roma. Son duras necesidades. Hago votos para que la Providencia ponga fin a un escándalo que, si dura mucho, arruinará al catolicismo en Europa y en otras partes.»

De hecho, todo dependía de Napoleón III. Mientras mantuviera sus tropas en Roma, era seguro que Víctor Manuel no se atrevería a avanzar, y que el mismo Garibaldi tascaría el freno en su isla de Caprera. Pero, ¿iba a dejarlas siempre? Sabido es que deseaba una negociación. Veíasele a punto de atacar a los conventos y «Conferencias de San Vicente de Paúl». La elocuencia episcopal no arreglaba las cosas: el peligroso Monseñor Pie, de Poitiers, lanzaba en una carta pastoral esta alusión sorprendente: «Pilatos podía salvar a Cristo, y sin Pilatos no podía llevarse a Cristo a la muerte... ¡Lava tus manos, Pilatos: declárate inocente!» Algunos sospechaban públicamente de que el Emperador preparaba un cisma. Impenetrable, según su temperamento, y, a decir verdad, en constante tensión entre el clan de la Emperatriz (abogada de los derechos del Papa) y el de la Princesa Matilde y su primo Napoleón, antirromanos convencidos, vacilaba aún. La suerte de Roma pendía de la decisión de un hombre veleidoso, a quien su propio pasado de carbonario alternativamente exaltaba e inquietaba...

"Tu es Petrus"

Las desgracias de Pío IX trajeron consigo una consecuencia que sus enemigos no se esperaban: un enorme acrecentamiento de su prestigio. En el instante en que sus tropas eran vencidas, cuando el edificio de sus Estados se hundía en gran parte, cantábase en las iglesias de Francia:

Glorificad al sucesor de Pedro
con un triunfo igual a sus dolores.

Plegaria que fue escuchada por el cielo. Si el Pontificado de Pío IX fue el de las penosas amputaciones, también lo fue el de la exaltación del Vicario de Cristo. Desarrollóse una verdadera devoción al Papa, incluso y sobre todo en países como Francia, que no habían sido especialmente inclinados a ello en el pasado. Hecho psicológico de capital importancia, que explica la facilidad con que la inmensa mayoría del clero y de los fieles aceptará la doctrina de la Infalibilidad personal; también explica por qué el esfuerzo de centralización, de romanización, llevado a cabo por Pío IX no encuentra más que poquísima resistencia, hasta en el país en que chocaba con venerables tradiciones.

«El Papado —dice excelentemente el canónigo Jarry— no es ya una pura tesis de teología, sino un Jefe tiernamente amado.» Más que un Jefe, un verdadero Padre, hacia quien sube el fervor apasionado de hijos totalmente fieles. Los vendedores ambulantes difunden su retrato, que aparece expuesto en el lugar de honor de innumerables hogares. Multiplícanse las anécdotas, repetidas por doquier, que prueban el afecto de los católicos hacia el Padre común despojado por los impíos, cuando él sólo pediría bendecir a la humanidad entera. He aquí por qué los voluntarios han sido tantos en correr a su defensa; he aquí por qué el Dinero de San Pedro ha atraído millones. Al llamamiento hecho por Pío IX a todos los católicos para que cierren filas y refuercen sus lazos con la Santa Sede, aquéllos responden admirablemente.

¿A qué se debe ese movimiento de los corazones? ¿Sólo a las pruebas sufridas por el Soberano Pontífice? No. También Pío VI y Pío VII las habían experimentado —y peores aún— sin provocar tal movimiento. Innegablemente, la personalidad de Pío IX hizo mucho: su encanto, su gran amenidad, «la sencillez llena de grandeza de su acogimiento y hasta ese buen humor que las peores pruebas no alteraban nunca más que por un breve instante»; los obispos y peregrinos que tenían la alegría de verle, daban testimonio de ello; la prensa hablaba con frecuencia; el menor retrato dejaba adivinar esa radiante bondad. La exaltación del Papado fue el triunfo de un hombre tanto y más aún que el de una doctrina. «Ver a Jesús en su Vicario —escribía Lafond, peregrino de Roma que nos ha dejado muchos recuerdos— es un acto de fe meritorio, pero que tiene menos mérito cuando

se ha visto a Cristo en Pío IX. Cristo está en cada uno de sus Vicarios en la plenitud de la doctrina y la autoridad; pero la persona de Pío IX presta en cierta manera «demasiada» fuerza a la causa de Roma.»[1]

Innumerables son las señales de esa «devoción al Papa». En todos los países católicos florece una literatura ultramontana. Ayudándose de Maistre y Lamennais, escritores que nunca habían sido sólidos teólogos, se aplicaron celosamente a encomiar los atributos del Papado. Incluso se llegó demasiado lejos en ese camino, hasta sustituir el nombre de Cristo por el de su Vicario en los himnos del breviario, y hasta calificarle de «continuación del Verbo Encarnado», «tercera encarnación del Hijo de Dios»,[2] «Vice-Dios de la humanidad». Excesos de vocabulario, sin duda alguna, pero expresión de una fe popular tan sincera como profunda. Decididamente se estaba lejos de los tiempos en que Monseñor de Frayssinous catalogaba al ultramontanismo entre las cosas pasadas.

Otra señal de esta veneración: la extraordinaria cantidad de visitantes en Roma. No solamente por obligación acudían los obispos del mundo entero a realizar su visita *ad limina*: incluso se acudía por placer —o por interés—. Cuéntanse doscientos en 1854, el día de la proclamación de la Inmaculada Concepción; 275 en 1862, cuando Pío IX canonizó a los Mártires del Japón; en 1867, en el XVIII centenario del martirio de San Pedro y San Pablo, llegarían a más de quinientos los obispos acudidos de todos los lugares de la catolicidad —comprendidos los representantes de la jerarquía oriental—. ¡Y con ellos, veinte mil sacerdotes y 130 000 fieles! A partir de comienzos de mayo, Roma es invadida literalmente por los peregrinos, lo que planteará problemas difíciles de alojamiento. El 29 de junio, sacada del célebre relicario de bronce adosado al ábside de la basílica de San Pedro, sobre el altar mayor, llamado «la Gloria de Bernini», la cátedra del Apóstol que fue el primer Papa, será solemnemente llevada en procesión para ser expuesta a la mirada de los fieles, bajo la vigilancia de aquellos que en adelante se llamarían «los zuavos pontificios».[1]

Toda una serie de canonizaciones y beatificaciones mantiene esa corriente de fervor. Es significativo que la elección de los hombres y mujeres que han de ser elevados al honor de los altares interese a numerosos países, y que otros manifiesten la grandeza de la Iglesia, a punto de extenderse a dimensiones universales. Italia está representada por Leonardo de Porto Mauricio y Pablo de la Cruz, el gran franciscano y el fundador de los pasionistas, y por María-Francisca de las Cinco Llagas, la mística de Nápoles; España, por Pedro Arbués, asesinado por falsos convertidos; Francia, por la sorprendente pastora Germana, «la violeta de Pibrac»; y Bélgica, por el exquisito Juan Berchmans; también Polonia ve canonizado al Santo Arzobispo ruteno Josafat Cunewicz, al que asesinaron los cosacos por odio al catolicismo, y los Países Bajos, a los diecinueve mártires de Gorcum, víctimas del furor calvinista. Por último, la canonización de los mártires japoneses constituye una magnífica ceremonia en honor de las misiones y de aquellos pueblos que están a punto de recibir la Palabra. Cada una de esas mani-

1. El «demasiado» sorprende en la pluma de un ultramontano convencido. Se explica por cierto temor que Lafond deja descubrir en otros lugares. Pío IX ha situado el Papado en una altura sin par; pero ¿serán capaces de mantenerlo allí sus sucesores? ¿Podrán provocar el mismo movimiento de fervor? Sabemos hasta qué punto ese temor resultaría vano. La extraordinaria suerte de la Iglesia, desde la muerte de Pío IX hasta nuestros días, ha sido el haber contado con Papas tan capaces como él de suscitar la veneración de los católicos, por diferentes que hayan podido ser de él y entre ellos mismos.

2. La frase es de Mons. Mermillod: la primera encarnación es la de Cristo concebido en el seno de la Virgen María; la segunda, la de la Eucaristía.

1. Llamados así a causa del uniforme inspirado en el de los combatientes del ejército de Africa, que les dio Lamoricière, antiguo «africano». La palabra «zuavo» deriva del nombre de una tribu argelina (los zuavos o zuallas) que se alió rápidamente a Francia y le proporcionó combatientes.

festaciones es una ocasión para los fieles de venir a Roma y demostrar al Santo Padre las señales que le aseguren la devoción ilimitada de sus hijos.[1]

Roma, la ciudad amenazada, conoce entonces un período de insigne gloria. ¿Cuántos escritores de todas las nacionalidades alaban el encanto incomparable, la belleza, la poesía, el «perfume» de la ciudad, como dice Veuillot? En sus calles —iluminadas a gas desde 1854— se apretujan muchedumbres cosmopolitas. Alemanes del grupo «mazareno», franceses de la Villa Médicis; los artistas son muy numerosos entre ellos. Por su parte, Pío IX se interesa personalmente por las artes; no es culpa suya si el gusto italiano de su tiempo no es ya el del Renacimiento, como se adivina en los frescos que «adornan» entonces Santa María del Trastevere, o la decoración de la sala que, en el Vaticano, sirve de vestíbulo a las Cámaras y pretende ser la exaltación de la Virgen Inmaculada. Es él quien consagra la basílica de San Pablo Extramuros, resucitada de sus ruinas; quien establece, a imitación de la de San Pedro, la «Confesión» de Letrán, la de Santa María la Mayor y la de los Santos Apóstoles; es él quien hace excavar en Santa Sabina —y se cuenta que vigila con los binóculos, desde su habitación del Quirinal, la marcha de las obras— y en las Tre Fontane, en recuerdo de San Pablo. A Pío IX debe Juan Bautista Rossi el poder trabajar en el Foro y en las Catacumbas y publicar su *Roma sotteranea* (1864), obra que produce sensación. Apenas hay monumentos o lugares importantes de Roma a los que no vaya asociado el nombre del gran Papa; incluso el Pincio donde, cierto día que por allí paseaba, tuvo la idea de hacer colocar una cincuentena de bustos, antiguos o modernos, que esperaban un destino en los desvanes de un ministerio, a los que después algunos han vuelto.

Hay que reconocer que esa glorificación de Roma, esa exaltación del Papado, no era un hecho político o mundano; ni es tampoco solamente un fenómeno sentimental. El alma católica se expresa en él con sus más altas aspiraciones. ¿Es acaso un azar el que el Pontificado de Pío IX corresponda a una extraordinaria expansión espiritual,[1] cuyo solo espectáculo desmiente categóricamente las aserciones demasiado difundidas acerca del siglo XIX, siglo del materialismo, de la «agonía de Dios»? Si es verdad que el Cristianismo sufre entonces tal vez el más rudo asalto de toda su historia, también conoce un período excepcional de vitalidad y plenitud. La renovación iniciada en 1801, fruto sin duda alguna de las pruebas del período revolucionario, conduce a una expansión tal, que muy pocas épocas pueden compararse con ésta desde ese punto de vista. Iglesia en la que la fe se hace más sólida, más profunda, menos convencional y rutinaria. Iglesia cuyo clero se transforma y se hace casi por entero digno de respeto y hasta de admiración. Iglesia en la que las congregaciones religiosas siguen experimentando una sorprendente proliferación. Iglesia en que se desarrollan vastos movimientos de devoción y renacen las grandes peregrinaciones. Iglesia de las apariciones de La Salette y de Lourdes. Iglesia, sobre todo, en que la santidad se manifiesta en figuras ejemplares: Iglesia del Cura de Ars y de San Juan Bosco... Es esa Iglesia, más sobrenatural de lo que haya podido serlo desde sus orígenes, que se vuelve hacia su Jefe, cuya

1. La veneración hacia Pío IX fue llevada tan lejos que, mientras aún vivía, se habló de hechos milagrosos atribuidos a él. En 1866, encontrándose enfermo, una francesa, Amélie Léautard, que se había hecho enfermera de los zuavos pontificios, ofreció un día públicamente su propia vida para que el Papa curase; al día siguiente, mientras oraba en San Pedro, cayó herida por un mal misterioso; y como Pío IX curó efectivamente, el suceso despertó sensación. En 1869, un diplomático francés de Bruselas, cuya hija se hallaba en peligro de muerte, telegrafió al Papa para suplicarle una bendición especial; Pío IX, conmovido, oró públicamente por la joven, que curó. Por último, se difundió mucho en la Iglesia la certeza de que el Papa estaba directamente asociado a las apariciones de La Salette, cuyo famoso «secreto» le había confiado a él solo Melania Calvat, la pastora del milagro. (Cfr., más adelante, captíulo VIII, hacia el final.)

1. Ver el vol. XI.

dignidad conoce, como hacia el testigo vivo de Cristo en la tierra. Un inmenso ímpetu espiritual arrastra a la masa de los católicos hacia el Papa, porque sobre él se ha posado el Espíritu, en quien la verdad descansa. Es eso lo que sienten confusamente y quieren decir los miles de fieles que, apretados bajo las bóvedas de San Pedro, amontonan en torno a él las tempestades de aplausos cuando aparece, sentado en la *Sedia*, y lo que cantan los coros de la Sixtina, cuando entonan el himno *Tu es Petrus*, «Tú eres Pedro, y sobre esa piedra edificaré mi Iglesia, y las Puertas del Infierno no prevalecerán contra ella...». ¿No es acaso esa certeza la que expresan los católicos en el amor que dedican al sucesor de San Pedro, certeza de una victoria en un terreno al que los adversarios no tienen siquiera acceso?

La gran división de los católicos

De esa manera, en el instante en que su poder temporal quedaba gravemente herido, Pío IX se sentía reforzado en su autoridad espiritual por el ímpetu afectivo que llevaba hacia él a la enorme masa de los católicos. ¿Cómo aquellos testimonios de fidelidad y confianza que recibía no iban a persuadirle de llevar adelante, más que nunca, y con más valor aún, el buen combate de la causa justa? Y conducirlo en el plano que verdaderamente era el suyo, como depositario de la Palabra y Doctor de la Iglesia. Era definitivamente evidente que no rechazaría el asalto de las fuerzas revolucionarias con las bayonetas y los cañones, sino que podía y debía mostrar la malicia de esas fuerzas, descubrir que procedían de graves errores, de herejías espirituales, y denunciar los peligros mortales a que exponían no solamente a la Iglesia, sino a la sociedad entera.

La dolorosa experiencia pasada lo había persuadido suficientemente: todo estaba en aquellos sucesos penosos; todo constituía una vasta ofensiva contra Dios y su Iglesia. Los expoliadores de los Estados Pontificios procedían del mismo espíritu que los defensores del individualismo revolucionario, que querían eliminar la religión de la vida pública. Todos eran herederos de los filósofos del siglo XVIII, que habían proclamado la gran rebelión de la inteligencia; pero añadíanse también los maestros de la filosofía alemana que alejaban lo sobrenatural en nombre de la doctrina del eterno retorno o del materialismo dialéctico y daban la mano a Renan, negador de la divinidad de Jesús. Los protagonistas de los derechos del hombre concluían en la negación de los derechos de Dios, y los reformadores sociales subvertían las legítimas jerarquías. Una subversión total: he ahí a dónde conducían los principios de la libertad sin freno. Y era necesario condenar esos principios.

En el espíritu de Pío IX se mantenía presente y agravaba la confusión que, desde comienzos del siglo, falseaba todos los problemas. Bajo el mismo nombre de «liberales» continuaba englobándose a los maestros de los errores que seguían minando los fundamentos de la fe y los hombres que reclamaban necesarios ciertos cambios. Que hubiera una legítima libertad y otra inaceptable y que hubiera que distinguir entre ambas: ¿cuántos se daban cuenta de esta verdad? Para nosotros semejante distinción es evidente, y parece absolutamente normal el oír a la Iglesia, por boca de sus jefes, hacer suya la libertad y proclamarla como uno de los derechos del hombre. Pero hace cien años tal actitud (que había sido la del clero francés en 1848) parecía condenada por los hechos. Esa evolución de las ideas y del vocabulario no debe perderse de vista si se quiere comprender las razones de Pío IX y el sentido exacto de sus grandes condenas.

No fue solamente impulsado a denunciar los errores mortales por el sentimiento de peligro que gravitaba y amenazaba a la Iglesia y al Papado, sino también por la gran división en que contemplaba sumidos a los católicos. Esa división no había dejado de acentuarse en medio siglo. Sin duda todos los auténticos católicos estaban de acuerdo en la condenación del liberalismo doctrinario: no hay libertad posible frente a los dogmas revelados y, desde el mo-

mento en que se cree en un Dios creador, hay que admitir que ese Dios tiene derechos sobre las sociedades humanas que ha creado. Pero las opiniones diferían con respecto a las demás formas de liberalismo y hacia las consecuencias prácticas de la libertad. Hombres igualmente creyentes podían mantener actitudes diametralmente opuestas: era cuestión de temperamento y de ambiente. El problema a que el pensamiento católico se hallaba enfrentado desde 1789, no estaba aún resuelto: ¿qué actitud adoptar frente al mundo surgido de la Revolución? ¿Había que aceptarlo o rechazarlo? Y en la práctica, ¿cómo juzgar el régimen de las libertades modernas, libertades políticas y de conciencia, libertad de prensa y de cultos? ¿Debía aprobársele o solamente tolerarlo, o combatirlo? Algunos imaginaban que sería suficiente recoger algunos de sus principios y bautizarlos, como había dicho Lamennais, sin darse cuenta exacta de que tales principios habían sido elaborados fuera de la tradición cristiana y muchas veces contra ella; sin observar tampoco que, en la medida en que el Cristianismo había sido asociado estrechamente al Antiguo Régimen, los promotores de un régimen político y social nuevo «apenas podían llegar a sus fines sino combatiendo las influencias de la Iglesia e incluso del Cristianismo, ya que ambos estaban adheridos a aquel pasado», lo que justificaba la hostilidad que los defensores de la Iglesia les oponían.[1] Desde que apareciera un «catolicismo liberal», semejantes cuestiones determinaban un estado de conflicto permanente en el seno de los católicos. Entre quienes querían entrar en el mundo moderno para cristianizarlo y los que lo condenaban sin apelación posible, librábanse grandes batallas en todos los países del mundo católico, so pretextos que variaban de uno a otro, pero que resultaban igualmente peligrosos para la buena concordia de la grey.

En la misma Italia era visible esa oposición, aunque los *neocattolici*, como los llamaban sus adversarios, eran en conjunto moderados y prudentes. Herederos de Gioberti, de Rosmini, de Rafael Lambruschini, preconizaban a la vez una reforma moral y espiritual de la Iglesia y una democratización de su jerarquía y disciplina, a lo que se oponían los tradicionalistas. La cuestión del poder temporal cristalizó más aún la oposición entre ambas tendencias: los católicos liberales se mantenían (a pesar de la división de sus conciencias) adheridos a la solución de la unidad en torno a la Casa de Saboya; lo que, al fin y al cabo, conducía fatalmente a la supresión del Estado Pontificio. Tenían su revista, *Il Cemento;* Massimo d'Azeglio y Tommaseo eran sus guías: aquel Tommaseo que se atrevió a declarar que una minúscula ciudad, un nuevo San Marino, debía bastar al Pontífice como garantía de su independencia. Los partidarios de la negociación, que se manifestaron a continuación de la crisis de 1859-60, pertenecían más o menos a idéntica tendencia: el Padre Passaglia, el capuchino Luis de Trento, el Padre Theiner, del Oratorio; el Rvmo. Dom Pappalettere, abad de Monte Casino, e incluso, en diversa medida, Cardenales como D'Andrea, Amat, Santucci, y Obispos como Losanne y Nazari. Pero, frente a ellos, la tendencia contraria estaba representada por la gran mayoría del Colegio Cardenalicio y el Episcopado, y por la masa del clero; sus guías eran los rígidos jesuitas de la *Civiltà Cattolica*, y, sobre todo, el más notable pensador político entre ellos, el Reverendo Padre Taparelli d'Azeglio; su diario era la *Unità Cattolica*, del vehemente Margotti, el Veuillot de Italia, a quien los acontecimientos de 1859-60 ofrecieron excelente campo de batalla y aseguraron un buen número de abonados.

En Francia ambas tendencias estaban más fuertemente señaladas y la oposición más dividida. En el clan de los católicos liberales, nacidos todos, directamente o no, del pequeño grupo que, en La Chênaie, escuchara otrora las fulgurantes profecías de Lamennais y sus redactores del *Avenir*, había diversos matices y, más aún que matices, serias divergencias; los herederos de *L'Ere Nouvelle* no contaban con la aproba-

1. En *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París, 1956) el R. P. Y. Congar ha analizado agudamente este problema (cfr., especialmente, págs. 345-6; 562-69; 604-22).

ción de Montalembert, que les echaba en cara el ser demasiado demócratas. Sin embargo, la común oposición al régimen imperial les acercaba en una misma antipatía hacia aquellos católicos que con demasiada facilidad aceptaban a Napoleón III; hasta tal punto es verdad que en Francia las cuestiones religiosas se tiñen fácilmente de política. En conjunto permanecían fieles al ideal lamennaisiano: poner al servicio del Cristianismo la libertad pretendida por la Revolución; tal era lo que repetía mesuradamente *Le Correspondant*. Frente a ellos, los católicos intransigentes no carecían ni de energía ni de belicosidad. Su jefe seguía siendo Luis Veuillot. «El católico liberal ni es católico ni es liberal —repetía—: su nombre es sectario.» Dom Guéranger no cedía en violencia al gran panfletista. El mismo Episcopado estaba más o menos dividido: ambas escuelas se encarnaban en dos protagonistas, Monseñor Pie, Obispo de Poitiers, y Monseñor Dupanloup, Obispo de Orleáns. El primero, rígido doctor, juez de la fe, siempre lleno de grandes principios, y cuyas instrucciones sinodales sobre los errores de la época caían como golpes de maza; el segundo, tan militante y batallador como su rival, siempre dispuesto a luchar mediante el artículo y el panfleto contra los Taine y los Renan, pero más sensible a las angustias de sus contemporáneos y más preocupado de consolar y educar que de condenar. Toda ocasión era buena para que estallara la disputa entre ambos campos: habiendo publicado un cierto Monseñor Gaume un panfleto contra «el paganismo en la educación», es decir, el estudio de los clásicos paganos en los programas escolares —que quería ver reemplazados por la *Vulgata* y los Santos Padres—, los católicos de derecha lo aprobaron, y los católicos liberales, con Monseñor Dupanloup, se pusieron frente a él. El tono de las polémicas alcanzó una violencia apenas imaginable; Veuillot arrastró literalmente por el fango al Obispo de Orleáns; *L'Univers* fue prohibido en muchos seminarios, y apareció un volumen, visiblemente inspirado por Dupanloup, *L'Univers jugé par lui-même*, en el que el diario de Veuillot era calificado de «revolucionario demagógico», lo que produjo la viva reacción de algunos obispos, entre ellos Monseñor Parisis. Se llegaba a los procesos, cuando la dolorosa noticia de la muerte de Monseñor Sibour, asesinado a la salida de Saint-Etienne-du-Mont, puso una tregua a la querella, pero no por mucho tiempo.

Las disputas de Francia tenían incluso su repercusión en los países católicos vecinos. En Bélgica, donde el Cardenal Sterckx y su amigo Henri de Mérode querían mantenerse firmes en el terreno práctico, defendiendo los derechos de la Iglesia gracias a las libertades reconocidas por la Constitución; otros, más doctrinarios, como Bartolomé Dumortier y Adolfo Deschamps, con el *Journal de Bruxelles*, seguían la dirección de Montalembert y hasta de Lamennais, lo que provocaba el furor de los «veuillotistas» ganteses del *Bien public*. En España la oposición entre las dos tendencias aparecía cada vez más claramente como la oposición entre dos hombres y dos obras: Jaime Balmes y Donoso Cortés. Ambos habían muerto, el primero en 1848 y el segundo en 1853, pero habían dejado discípulos: María Cuadrado, Manuel Muñoz Garnica, por el primero; Gabino Tajado, Navarro Villoslada, González Pedroso, por el segundo. Balmes había sido amigo de Lacordaire; Donoso Cortés, de Veuillot, y la traducción en Francia de las obras de Donoso Cortés, a expensas de *L'Univers*, fue uno de los incidentes más vivos del alboroto con Monseñor Dupanloup. El uno admiraba en la civilización moderna «esa maravillosa conciencia pública» que la Iglesia ha formado lentamente y de la que se benefician sus propios enemigos; el otro repetía que entre el mundo moderno y el Cristianismo «hay un abismo insondable, un absoluto antagonismo». Balmes había alabado «ese aspecto de libertad que invade el mundo civilizado y penetra en todas partes como un río desbordado». Donoso había denunciado la libertad como fuente de la anarquía y, en un célebre discurso, había declarado que prefería «la dictadura del sable a la de la insurrección revolucionaria». Oposición total entre ambas tendencias; pero no se manifestaba más que en los reducidos medios intelectuales y en algunos grupos políticos; el buen pueblo creyente seguía

1833: se gana para las escuelas primarias la batalla por la libertad de la enseñanza. Desde ese momento, numerosas congregaciones de religiosos y religiosas pueden poner su dedicación al servicio de los niños, de los que apenas se ocupa el poder burgués. El litógrafo Villain nos restituye aquí la atmósfera de las reuniones de niños de la «Escuela cristiana» en la época romántica. Sección de Estampas. Bibliothèque Nationale.



extraño a tales debates: con todo, la historia probaría hasta nuestros días hasta qué punto aquella oposición era grave.

En Alemania revestía caracteres muy especiales, pero no era menos evidente. En conjunto, los católicos apenas vibraban por los principios de 1789, que consideraban importación extranjera; reclamaban empero la libertad contra los excesos de poder de los gobiernos y contra las iniciativas de los protestantes, y esa libertad servía a la causa del catolicismo. Monseñor Von Ketteler, en su libro *Libertad, Autoridad e Iglesia,* había tenido buen cuidado en oponer una doctrina cristiana de la libertad a una concepción extranjera y anticristiana nacida de la Revolución francesa, y hallaba a casi todo el mundo de acuerdo. La discusión era viva en otro plano, el de las ideas, y en él volvía a encontrarse la misma oposición de mentalidad entre partidarios del progreso, del porvenir, del «sentido de la historia» y resueltos mantenedores de los viejos métodos del pasado y de la autoridad. Las universidades alemanas experimentaban desde comienzos del siglo XIX un brillante desarrollo; habíase llevado a cabo un notable esfuerzo para volver a meditar la fe católica en función de los problemas modernos, especialmente de los planteados por la filosofía la historia y la teología, que se hallaban en plena renovación. Dos grandes grupos se dedicaban a ello con fervor: el que seguía las enseñanzas de un eminente sacerdote vienés, Antonio Günther (1783-1863), y la escuela de la Universidad de Tubinga; el primero, más especulativo y filósofo, cuidadoso ante todo de luchar contra las malas doctrinas, sobre todo el hegelianismo; el segundo se apoyaba más en la Escritura y en la Historia, con Drey, Moehler y Hefele, autor de una monumental *Historia de los Concilios*. Más tarde, hacia 1850, se une a aquellos dos centros vivos del pensamientos un tercero, que pronto se hace aún más vigoroso, el de la Universidad de Munich, en el que se impone un sacerdote de temperamento de fuego y poderosa inteligencia, José Ignacio Döllinger, antiguo discípulo de Görres, autor de un célebre *Manual de Historia eclesiástica* y además hombre de acción, que acababa de representar un importante papel en el Parlamento de Francfort y en la Asamblea episcopal de Wurzburgo. También Döllinger preconizaba una renovación de la teología por medio del trabajo científico y, sobre todo, histórico. Toda esa actividad, admirable en sí misma, no carecía de cierta jactancia; orgullosos de su ciencia, los teólogos universitarios menospreciaban a cuantos no estimaran a su propio nivel, en particular a los teólogos de Roma, de los que se decía esta poco caritativa frase: *Doctor romanus, asinus germanus*. Pero frente a ellos se levantaba la escuela de Maguncia, con Lenning, Heinrich, Moufang, pronto apoyada en Bonn por el joven seglar Clemens, de vivísimo temperamento. En este grupo se desconfiaba de los nuevos métodos y se atenían a la vieja escolástica, prefiriendo formar sacerdotes santos que sacerdotes sabios y, por encima de todo, se hacía profesión de obedecer ciegamente a Roma, a la Tradición, a la *Civiltà cattolica*... Multiplicáronse los incidentes entre ambos campos. Denunciado al Santo Oficio como sospechoso de racionalismo, el viejo Günther fue condenado y se sometió. Döllinger, a su vez, apareció como sospechoso, tanto por su teología como por ciertos equívocos de lenguaje que le hicieron hablar de la «Iglesia nacional alemana» y declarar, en una conferencia pública, que el poder temporal de los Papas estaba poco fundado históricamente y que, además, era superfluo —¡lo que le valió ser tratado de Judas por el Obispo de Luxemburgo!

En todas partes se manifestaba la misma tensión en el seno de los católicos. Incluso en la joven iglesia de Inglaterra, que por entonces vivía tan maravillosa primavera, y en la que las discusiones alcanzaban un carácter francamente agrio. También allí se encontraban las dos tendencias opuestas, liberales contra antiliberales, «nacionales» contra «romanos». Uno de los puntos de fricción era la actitud que debía adoptarse con respecto a los protestantes: los unos se inclinaban por la dulzura fraternal; los otros, por el método fuerte. Ambas tendencias se encarnaban en dos hombres, dos de las más grandes figuras del catolicismo inglés, Newman y el colaborador inmediato del Cardenal Wiseman, Henri Manning, su futuro sucesor.

El primero, hombre de vida interior, poco inclinado a la polémica; el segundo, vigoroso combatiente de la causa católica, servido con infalible vehemencia por su amigo Ward en su *Dublin Review*. Sin embargo, los incidentes entre ambos campos fueron aquí menores que en otras partes: Newman se negaba a colaborar en la revista de Ward; Manning impedía a Newman fundar un hogar de estudiantes en el que éste hubiera deseado acoger también a los anglicanos. Pero las cosas subían de tono y en Roma, Monseñor Talbot, camarero del Papa y amigo de Manning, aseguraba que los libros de Newman contenían opiniones *uncatholic and unchristian* y llegaba a calificar al ilustre convertido con el epíteto de «el hombre más peligroso de Inglaterra»... Disputa por lo menos dolorosa, que además involucraba otra: la provocada por las audacias de *The Rambler*, la revista fundada y dirigida por el ardiente Lord Acton, *l'enfant terrible* del catolicismo inglés, discípulo y amigo de Döllinger, que reclamaba a la vez la libertad intelectual, como su maestro, y el derecho para los laicos de tomar iniciativas en defensa de la Iglesia, a lo que los obispos —incluso los liberales— se sentían muy poco inclinados...

El espectáculo de aquella profunda división de los católicos inquietaba inmensamente al Papa. Pío IX veía cómo, en todas partes, se formaban verdaderos clanes, opuestos entre sí, que se menospreciaban mutuamente y se proclamaban a sí mismos únicos detentadores de la verdad; los liberales trataban a sus enemigos de fósiles, de ruinas del pasado; los «integristas» olfateaban en todas partes herejías. Todo ello hizo creer al Pontífice que era necesario hablar. Acerca de la cuestión que dividía a los católicos, su voz se elevaría con toda solemnidad, con toda la autoridad deseable, y los fieles sabrían a qué atenerse. Pero, ¿en qué sentido se resolvería la espinosa cuestión de la libertad? No era difícil adivinarlo. Desde el drama de 1848 y su amarga decepción, el Papa se sentía más próximo a Veuillot, a Donoso Cortés, a Manning, a Clemens y a la *Civiltà cattolica*, que a sus adversarios. A sus labios, a su pluma, volvían una y otra vez las vehementes fórmulas que fulminaran al liberalismo: «pérfido enemigo», «virus oculto», «perniciosa peste»... Del catolicismo liberal, decía: «Es un pacto entre la justicia y la iniquidad, más peligroso que un enemigo declarado».

Dos incidentes acabaron de decidirle a hablar. En el mismo verano de 1863 celebráronse dos congresos de católicos, el uno en Malinas y el otro en Munich. Ambos de carácter distinto: el primero era una vasta asamblea, en la que muchos católicos se proponían responder a la *Vida de Jesús*, de Renan, que acababa de aparecer, afirmando en «un hogar de luz, de caridad y de amor, la santa alianza de los hijos de la Iglesia»; el otro era una reunión de teólogos, de filósofos y sabios. Pero ni en uno ni en otro congreso se dijo nada que pudiera gustar a Pío IX. En Malinas, el orador más notable fue Montalembert, que pronunció dos discursos en los que, volviendo a las ideas que siempre habían sido suyas, afirmó que «la Iglesia no podía ser libre más que en el seno de la libertad general», criticó al antiguo régimen «que no admitía la libertad civil, ni la libertad política, ni la de conciencia» y confesó que «el inquisidor español y el terrorista francés le producían el mismo horror». Publicados con el título común de *L'Eglise libre dans l'Etat libre*, que recordaba enojosamente a Cavour, los discursos de Montalembert indignaron y afligieron a Pío IX, que vio en ellos una reaparición del lamennaisismo condenado; por respeto al viejo combatiente de las luchas católicas, no permitió la inclusión en el Indice de aquellas obras, pero hizo significar discretamente al autor su desaprobación.

Un mes más tarde, en Munich, la «conferencia de los sabios católicos» se reunió a pesar de las reservas y protestas de la jerarquía, que no había sido consultada. En un sorprendente discurso sobre *el Pasado y el Porvenir de la Teología*, Döllinger reclamaba para el teólogo una total «libertad de movimiento» en todas las materias en que el dogma no pudiera ser dañado; pidió que se combatiera al error no a golpes de autoridad, sino con armas científicas, y llegó a oponer la teología germana a la romana. Un telegrama hábilmente redactado, que comuni-

caba al Papa la total sumisión de los congresistas, no ocultó por mucho tiempo a Pío IX lo que se había dicho en aquella reunión y su verdadero sentido.

¡Aquello era demasiado! Era ya hora de oponerse a los progresos del virus «liberal» entre los católicos, advertir a los ciegos, a los temerarios, a los imprudentes, del peligro terrible en que se hallaba la Iglesia. Había que hablar como Pastor y Doctor, puesto que la misma Verdad estaba en tela de juicio. Y Pío IX, convencido de obedecer a las exigencias de su sagrada misión, habló.

"Quanta Cura" y "Syllabus"

A mediados de diciembre de 1864 apareció una Encíclica, cuya importancia había sido anunciada ya por la voz pública, bastante antes de que fuera conocida, y cuyo tono, a veces vibrante de santa cólera, produjo sensación. El documento había sido firmado el 8 de aquel mes, fiesta de la Inmaculada Concepción; la elección misma de aquella fecha resultaba sintomática; Pío IX deseaba, sin duda alguna, señalar de esa manera una filiación, una intención permanente. De la misma manera que en 1854 proclamara el Dogma mariano, en la absoluta soberanía de sus derechos, diez años más tarde, erguido en toda su grandeza frente a tan peligrosos adversarios, iba a denunciar el error con la plenitud de su autoridad.

La idea de una solemne condena de las herejías de la época no era cosa reciente. Sin llegar incluso a las Encíclicas *Mirari vos* y *Singulari nos*, publicadas por Gregorio XVI durante el asunto referente a Lamennais, la iniciativa se encuentra en numerosos antecedentes y hasta en padrinazgos bastante inesperados. En 1849, un Arzobispo italiano poco conocido, instalado en la modesta sede de Perusa, había pedido al Santo Padre que diera un cuadro de conjunto de dichos errores y de las razones teológicas que la Iglesia tenía para condenarlos; el hecho es digno de ser subrayado, ya que aquel joven Arzobispo se llamaba Joaquín Pecci, futuro Papa León XIII, lo que muestra suficientemente hasta qué punto es absurda la idea, expuesta con excesiva frecuencia, de que entre el pensamiento de Pío IX y el de su sucesor había una rígida oposición. Diez años más tarde, otro Obispo, el de Nimes, en una carta al clero de su diócesis, recogió idéntico deseo y, dando comienzo incluso a la empresa, estableció el «triste resumen» de esos errores, en forma de 85 proposiciones «heterodoxas o temerarias»; aquel Obispo no era otro que Monseñor Gerbet, uno de los discípulos preferidos de Lamennais, uno de los más fervorosos oyentes del profeta de La Chênaie, el «Platón cristiano» del grupo del *Avenir.*

El mismo Pío IX había pensado en una medida semejante ya en 1854: trató de ello con los obispos reunidos en Roma con ocasión de la proclamación dogmática de la Inmaculada Concepción; y la comisión que preparara el texto del Dogma recibió el encargo de trabajar en esta otra cuestión. La idea de Monseñor Gerbet fue inmediatamente recogida por el Pontífice: hacer un elenco de los errores modernos; y dos comisiones de teólogos recibieron sucesivamente el encargo de apresurar la tarea. El proyecto establecido por ellos, un Catálogo de 61 proposiciones condenadas, fue sometido a la consideración de los obispos llegados a Roma en 1862, para la canonización de los mártires japoneses, y la Alocución *Maxime illud,* al atacar «a los turbulentos adeptos de perversos dogmas», dio bastante a entender que el Papa estaba dispuesto a entablar combate. La inmensa mayoría del Episcopado se había mostrado de acuerdo con aquel proyecto: sólo algunos, como el Cardenal Sterckx y Monseñor Dupanloup —y tal vez el mismo Cardenal Antonelli—, manifestaron el temor de que una condena demasiado brusca acabara por favorecer al adversario. Así pasaron dos años, en trabajos suplementarios, llevados adelante por una nueva comisión, en una puntualización tanto más necesaria cuanto la prensa, después de una indiscreción, había podido dar a conocer al público el texto de las 61 proposiciones censuradas. Pero, en 1864, Pío IX juzgó que no podía ni debía esperar más.

El documento pontificio comprendió dos textos, de tono bastante diverso, pero complementarios entre sí; una Encíclica que fue designada, según la costumbre, por sus dos primeras palabras, *Quanta Cura*, y un Catálogo —en latín *Syllabus*—, verdadero repertorio de las doctrinas, teorías, ideas, afirmaciones, que la Iglesia condenaba. Si la Encíclica hubiera aparecido sola, no hubiera levantado tanto remolino; sus solemnes anatemas, recubiertos con el majestuoso velo del estilo en uso en esa clase de escritos, hubieran sido más aceptables; pero las ochenta breves fórmulas del *Syllabus* eran perfectas, terriblemente precisas, y nadie podía engañarse acerca del sentido ni de la importancia del escrito. En pocas líneas se hallaba allí formulada una opinión, seguida de referencias a textos pontificios que habían de antemano fijado la enseñanza de la Iglesia en la materia; bastaba pensar en lo contrario de lo que se leía para conocer la verdad católica.

En la Encíclica podían observarse seis puntos principales: la condenación del Estado laico, que quiere «que la sociedad humana sea constituida y gobernada sin tener en cuenta la religión, como si ésta no existiera»; la de la libertad de conciencia y de cultos; la de la soberanía del pueblo, considerada como «Ley suprema, independiente de todo derecho humano y divino»; y, de otra parte, tres afirmaciones solemnes: la de la independencia absoluta de la Iglesia frente a todo poder civil, la de su sagrado derecho a formar las conciencias y especialmente la de la juventud; y, por último, la de la plenitud de la autoridad pontificia, incluso en terrenos «que no se refieren a los dogmas de fe y a las costumbres».

Por lo que toca al *Syllabus*, pasaba revista a todas las doctrinas, recientes o no, que minaban la religión, la Iglesia, la sociedad cristiana. El racionalismo que pretende oponer la razón a la revelación; el «naturalismo» negador de Dios; el panteísmo que ve a la divinidad en todo, lo mismo que el indiferentismo, que permite a cada hombre creer o no creer, a su albedrío, y el utilitarismo, que aconseja «acumular por todos los medios riquezas y procurarse goces»; también el galicanismo, partidario de «las iglesias nacionales sustraídas a la autoridad pontificia» y el estatismo que subordina la Iglesia a los poderes civiles, lo mismo que las recientes teorías del socialismo, del comunismo, «especies de peste», que destruyen el mismo orden social: metafísico, moral, jurídico, social, todos los aspectos de la gran rebelión de la humanidad contra los dogmas y los derechos del Cristianismo eran analizados. Dos proposiciones recordaban el principado temporal del Pontífice romano y prohibían a los católicos admitir que «la derogación de la soberanía civil de que la Santa Sede está en posesión, serviría mucho a la libertad y bienestar de la Iglesia». La última sección, las proposiciones 77 a 80, formulaba una condena sin apelación del liberalismo; las últimas palabras del *Syllabus*, intencionadamente, eran éstas: «El Pontífice romano puede y debe reconciliarse y ponerse de acuerdo con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna.»

Ni *Quanta Cura* ni el *Syllabus* innovaban algo: Pío IX no hacía más que volver —como él mismo decía— a la enseñanza tradicional de sus predecesores. Pero lo hacía de modo más completo, más sistemáticamente que cualquiera de ellos: los términos empleados por Pío IX eran de un vigor, de una violencia desacostumbrada —por ejemplo, los «hombres malvados» que prometen la libertad eran tratados (claro está, en cuanto malvados) como «esclavos de la corrupción»; la sabiduría humana (tendenciosa) era calificada de «charlatanería»—, y sobre todo las circunstancias en que aquellos anatemas fueron fulminados, daban a los documentos pontificios una enorme fuerza explosiva. En el instante en que se discutía —hasta entre los católicos— los derechos del hombre a la libertad, en que, por desgracia, la *Vida de Jesús*, de Renan, se difundía como una epidemia, en que la cuestión romana se planteaba en todas las Cancillerías y en innumerables conciencias. Se comprende que el *Syllabus* hiciera el efecto de una bomba.

Entre los adversarios de la Iglesia provocó un verdadero rugido: ¡el Papa declaraba la guerra a su época! «¡Supremo desafío lanzado al mundo moderno por el moribundo Papa-

do!» —escribía *El Siglo*—. Por todas partes resonó, según la fuerte expresión de Monseñor Dupanloup, «un abominable grito de caza de todos los acosadores de la prensa contra el anciano desarmado del Vaticano». El gobierno de Napoleón III declaró a la Encíclica y al *Syllabus* contrarios a los principios sobre los que se asentaba la Constitución del Imperio, y prohibió su publicación, entregando al Consejo de Estado, como culpables de abuso, a los prelados que los hicieran leer en el púlpito. En Italia, en Nápoles y en Palermo, se organizaron ceremonias en las que se quemaron solemnemente ambos documentos, en medio de abundantes discursos e imprecaciones. En Alemania —donde la emoción fue, sin embargo, menos viva— los diarios protestantes anunciaron que se retrocedía a los tiempos de la Inquisición.

Entre los católicos, la impresión fue diversa, según los temperamentos y sentimientos de cada uno. Veuillot pareció iluminado, e inmediatamente comenzó a escribir un panfleto que, con el título de *L'Illusion libérale,* utilizaba la Encíclica y el *Syllabus* para golpear a sus enemigos.

En Italia, los obispos organizaron asambleas de fieles para dar las gracias al Pontífice por su intervención: ¡en Turín llegaron a reunirse más de 150 000! En Austria, algunos jesuitas comentaron los documentos romanos para hacerles decir más de lo que ya decían, y frenar a los que —incluso algunos obispos como Monseñor Ketteler— trataban de echar agua al fuego en vez de aceite. Entre los católicos liberales, la reacción fue de estupor y aturdimiento: «un rayo», decía el abate De Broglie. «Sorpresa, emoción, inquietud» —dirá más tarde Monseñor de Hulst—: tales fueron sus sentimientos. Casi en su totalidad, aceptaron la admonición del Padre común sin reticencia, pero no sin tristeza. Montalembert, Newman y otros muchos lo reconocieron así. «En las provincias —escribía a Montalembert un corresponsal— la situación de los católicos liberales es muy triste: las gentes de *Le Monde* los tratan como a herejes y pestíferos, y los incrédulos con una conmiseración injuriosa.» Menos sumiso, el P. Passaglia, en su *Le Messagero,* no vaciló en hacer una viva crítica de los documentos pontificios;[1] en Munich, Döllinger redactó un panfleto tan violento que no se atrevió a publicarlo; pero, verbalmente, no se contuvo en denunciar «la Carta Magna del partido ultramontano lanzado a la conquista de Alemania».

¿No había, entonces, otra cosa que hacer que desolarse en silencio o recriminar? Algunos no pensaban así. No pocos políticos, entre ellos el Cardenal Antonelli, preocupados a la vista de la ola de furor que se alzaba contra la Santa Sede, esforzábanse en explicar a los diplomáticos que el Papa no había querido condenar más que las malas pasiones del siglo y no los regímenes que, aunque apoyados en los principios de la Revolución, se entendían bien con la Iglesia. Pío IX —decía el Secretario de Estado— ha afirmado solemnemente sus sagrados derechos; pero eso era la tesis, el ideal supremo; de hecho, en la hipótesis, la Santa Sede estaba dispuesta a tener en cuenta las circunstancias. Esa misma distinción sutil apareció también formulada en la austera *Civiltà cattolica*, que no pasaba por ser favorable al liberalismo. Además, ¿no probaba la simple observación de los hechos que aquella distinción era fundada? El joven Agustín Cochin, en una de sus entrevistas con un prelado romano, le mostraba los soldados de Napoleón III que garantizaban la libertad de la Sede Apostólica: «Sí, vos sois la doctrina católica —le dijo—, pero los principios de 1789 están a vuestras puertas, en pantalón rojo, y os guardan.» Aquélla era la prueba evidente de que las condenas fulminadas por Pío IX, teóricas, en la práctica eran capaces de acomodarse...

Calmada la emoción del primer golpe, todo fue orientado en ese sentido. De la Encíclica nada había que decir; en términos muy elevados, no hacía más que recordar los eternos derechos de la Iglesia. En cuanto al *Syllabus*, para comprenderlo bien, había que reponer algunas de las 80 proposiciones en su contexto y

1. En los que había colaborado como miembro de una de las comisiones de teólogos que habían redactado las primeras proposiciones.

ver de cerca los documentos pontificios, citados por el Catálogo, para condenar cada una de ellas. Entonces se observaría que Pío IX no había querido rechazar en sí misma toda la civilización moderna y la libertad y el progreso (que no tenía en absoluto intención de suprimir los ferrocarriles, la luz de gas y el telégrafo, como le echaban en cara los impíos), sino que anatematizaba la libertad, el progreso y al mundo moderno tal y como los concebían los incrédulos, es decir, como máquinas de guerra contra la religión.[1]

A finales de enero de 1865 apareció en Francia un pequeño folleto de 70 páginas, de aspecto bastante miserable, de cerrada tipografía, visiblemente destinado a ser difundido a bajo precio, acerca de la Encíclica del 8 de diciembre. El autor era Monseñor Dupanloup. Constituía una maravilla de habilidad, un modelo de fina casuística y al mismo tiempo un alegre panfleto en que los adversarios de la Iglesia eran diligentemente fustigados —incluso los «jóvenes profesores» del *Journal des Débats*, acusados de haber tratado con injuriosa desenvoltura el sentido literal e incluso gramatical del texto latino—. A propósito de otro documento pontificio, se ha podido hablar recientemente del «buen uso de las Encíclicas»: Monseñor Dupanloup usaba de la *Quanta Cura* y del *Syllabus* con una ciencia consumada. Todos «los fantasmas creados por los periodistas, sus interpretaciones tan fabulosamente exageradas» se desvanecían. El Papa no había querido condenar más que los excesos, las desviaciones, la falta de medida de las doctrinas revolucionarias: ¿quién no iba a darle la razón? Bastaría tener tanto espíritu crítico «como el menor de los discípulos de filosofía que se sienta en los bancos de nuestros seminarios» para hacer las distinciones que se imponían. Por ejemplo, la proposición 80 del *Syllabus* parecía condenar sumariamente la civilización moderna; pero, en realidad, ¿qué había querido decir? «En lo que nuestros adversarios designan —decía Monseñor Dupanloup— con ese nombre tan vagamente complejo de civilización moderna, hay elementos buenos, indiferentes y, también, malos. Con lo que es bueno o indiferente, el Papa no tiene por qué reconciliarse: decirlo sería una impertinencia. Con lo que es malo, el Papa no debe ni puede reconciliarse ni transigir: decirlo, sería un horror. Y lo mismo se diga de esas otras palabras, igualmente vagas y complejas, de progreso y liberalismo.»

El librillo de Monseñor Dupanloup obtuvo un éxito prodigioso. En seis meses fueron vendidos más de 100 000 ejemplares; inmediatamente fue traducido al italiano y al alemán. Los «jóvenes profesores» del *Journal des Débats* bromearon: el obispo había «transfigurado la Encíclica» y hallado el medio de «bendecir a Jacob en lugar de Esaú». El mismo Montalembert tuvo esta amarga frase: «Una pequeña obra maestra de elocuente escamoteo». Pero los Nuncios de Munich, Viena y Lisboa escribieron al autor que su libro hacía un bien inaudito. Seiscientos treinta obispos le enviaron sus felicitaciones; entre ellos se encontraba Monseñor Joaquín Pecci. El mismo Pío IX confió a un amigo: «Ha explicado y hecho comprender la Encíclica como conviene que se la comprenda.» ¿Era verdad? El Breve que recibió Monseñor Dupanloup, para darle las gracias, fue redactado en términos prudentes y expresó la idea de «que sería tanto mejor, en el porvenir, exponer el verdadero pensamiento contenido en la Encíclica, cuanto que había refutado con más energía las interpretaciones erróneas». Al contrario, Veuillot que, entonces en Roma, había redactado inmediatamente unas notas resueltamente críticas sobre el folleto de Dupanloup, apenas había obteni-

1. Se respondió también a otra cuestión, pero que no trascendió de los medios teológicos. Algunos sostenían que el *Syllabus*, al no haber sido firmado por el Papa y no presentarse como una Encíclica, no tenía el carácter de *acto de la Santa Sede*. Pero eso es jugar con las palabras y además, la Iglesia aceptó el *Syllabus* como expresión de la voluntad y el pensamiento de Pío IX: León XIII lo citará como un acto pontificio normal en la Encíclica *Inmortale Dei*. Con todo, parece establecido que Pío X declaró aquel texto como «no perteneciente a la categoría de la infalibilidad». (Cfr. Ch. Briggs, *The Papal commission and the Pentateuch*, Londres, 1960, p. 9).

do sentencia favorable; su *Illusion libérale* no fue oficialmente aprobada, por más que Pío IX dijera en privado: «Esas son en absoluto nuestras ideas.»

Quanta Cura y el *Syllabus* no iban a poner fin a las divergencias y querellas entre los católicos. Montalembert calificó a Veuillot de «¡el más peligroso enemigo de la religión que haya producido el siglo XIX!» En Munich, Döllinger acentuó su actitud antirromana, que iba a llevarle a la ruptura. Los más moderados entre los católicos deseaban —Monseñor Dupanloup lo decía en elevados términos— que Pío IX, tras haber condenado «los principales errores de nuestra época», aceptara «volver los ojos a cuanto en ella podía haber de honorable y bueno» y que reconciliara «la razón con la fe, la libertad con la autoridad». Ese papel sería exactamente el que iba a asumir, veinte años después, otro Papa, León XIII. Pero, ¿era posible que lo representara Pío IX? La crisis era demasiado aguda; los espíritus estaban demasiado excitados; intereses entonces considerados como sagrados, se hallaban visiblemente amenazados. Y no se había hecho suficientemente, en todos los terrenos, la discriminación necesaria.

Desde hace casi cien años, los actos pontificios de 1864 no han dejado de ser discutidos. ¿Es verdad que, como escribe Charles Ledré, «el *Syllabus* causa todavía un malestar no disimulado a numerosos católicos instruidos» y que les produce «mala conciencia?» Si es así, es porque no lo sitúan a la luz del tiempo, y siguen siendo víctimas de la ambigüedad de vocabulario. También puede ser porque no miden la importancia de todo lo que allí estaba en juego. En aquel ambiente del siglo XIX, dice admirablemente el Padre Congar, «revolución significa mucho más que supresión de privilegios; república, una cosa muy distinta y mucho más que un régimen político de vida; mundo moderno, algo muy diferente y mucho más que un conjunto de condiciones de vida y una sensibilidad inclinada hacia ciertos valores. Bajo esas grandes categorías convertidas en *mitos*, había, de hecho, una negativa a toda sumisión a una autoridad superior a la conciencia individual; negativa que implicaba la de la soberanía de Dios y especialmente del Dios revelador».[1] Este peligro, nacido directamente de la rebelión luciferina de la inteligencia, es lo que ha visto claramente Pío IX; y a él ha querido anticiparse. ¿Quién, siendo cristiano, podría desmentirle y admitir que, al hacer lo que hizo, se había salido de su misión de Pastor y Doctor? [2]

De esa manera, *Quanta Cura* y el *Syllabus* aparecían como actos de guerra decisivos [3] en la prolongada lucha que la Iglesia venía sosteniendo desde hacía más de un siglo contra las fuerzas que trabajaban en minar sus bases, respuesta a innumerables ataques llevados contra ella en todos los terrenos y que, en aquel mismo instante, se traducían en hechos. Porque no hay que olvidar que, si las razones que impulsaron a publicar el *Syllabus*, en diciembre de 1864, fueron sobre todo espirituales, el clima

1. Y. Congar, *Mentalité de «droite» et intégrisme*, en *La Vie Intellectuelle*, junio de 1950, p. 649.

2. Paradójicamente es tal vez un escritor protestante, el pastor Noel Vesper (en su libro *Los Protestantes*) quien más ha exaltado ese sentido de los textos pontificios de 1864. En ellos ve «el último y más alto monumento por el que Occidente trata de dominar la renaciente barbarie». Es verdad que el pastor Vesper era un tipo cabal de «mentalidad de derechas» como diría el P. Congar.

3. Este fundamental aspecto de acto de guerra ha ocultado los aspectos más constructivos de *Quanta Cura* y el *Syllabus*. Sin embargo, tales elementos se hallan allí, especialmente las juiciosas indicaciones sobre la cuestión social; el Papa condena «el deseo desenfrenado de acumular riquezas», y afirma que «la doctrina de la Iglesia no es opuesta a los bienes e intereses de la sociedad humana». Al día siguiente de la publicación, Emilio Keller subrayó ese aspecto del pensamiento pontificio en una obra, *La Encíclica del 8 de diciembre y los principios de 1789;* precisamente leyendo esta obra, durante su cautividad en Aix-la-Chapelle, Alberto de Mun y René de La Tour du Pin tuvieron la primera revelación de lo que debía ser su vocación social. Más tarde, a la luz de la *Rerum novarum*, las alusiones formuladas por Pío IX alcanzarán toda su trascendencia y su sentido.

en que se tomaba aquella decisión no podía menos de resentirse de las amenazas que, más obsesivas que nunca, pesaban sobre Roma, y que los próximos años pondrían por obra.

Roma o muerte

El 15 de septiembre de 1864, en efecto, había sido firmada una Convención entre Francia e Italia que, no sin razón, Pío IX consideraba muy inquietante. Napoleón se había comprometido por ella a retirar sus tropas de los Estados Pontificios en un plazo de dos años; Víctor Manuel, por su parte, prometía no atacar al territorio pontificio o impedir, incluso por la fuerza, cualquier ataque procedente del exterior contra dicho territorio. Un ejército papal, compuesto por voluntarios católicos extranjeros, sería instituido como fuerza suficiente para mantener la tranquilidad en el interior y la paz en las fronteras; pero ese ejército «no debía degenerar nunca en medio de ataque contra el gobierno italiano».

Tal era la conclusión de las negociaciones que, desde 1860 y el penoso encuentro de Castelfidardo, no habían dejado de proseguirse entre bastidores, por parte de la Santa Sede y Napoleón III. El Emperador, que había reforzado la pequeña guarnición francesa destinada a proteger el resto del Estado Pontificio, soñaba con llegar a un amistoso acuerdo entre Víctor Manuel y Pío IX, lo que su ministro Thouvenel, más juicioso, llamaba «el matrimonio de la carpa y el conejo». Pero sus planes habían variado: tan pronto sugería que Pío IX renunciara a los territorios ya perdidos, a cambio de lo cual, Víctor Manuel prometería respetar los otros territorios; tan pronto hablaba del total abandono del poder temporal, para hacer, como decía Agustín Cochin, «una especie de Aviñón en Roma». Pero a todas esas diversas proposiciones, Pío IX había opuesto un *non possumus* siempre igualmente categórico. Habiendo propuesto el embajador de Francia claramente la cuestión, oyó que el Cardenal Antonelli le contestaba: «El Soberano Pontífice, antes de su exaltación al trono, como todos los Cardenales en el momento de su nombramiento, se compromete por juramento solemne a no ceder territorio alguno de la Iglesia. Por lo tanto, el Santo Padre no hará concesión ninguna de esta especie. Ni siquiera un conclave tendría la potestad de hacerlo.[1] Sus sucesores, en el correr de los siglos, no serán libres de hacerlo.» Así, pues, nada cabía esperar en ese sentido.

¿Se había cansado de chocar con el intransigente Papa aquel Napoleón III, cuya política interior evolucionaba entonces hacia la izquierda? ¿Creyó sinceramente en la buena fe de Víctor Manuel? Cuando el marqués Pepoli, diplomático italiano, pariente suyo por rama femenina, le sugirió la retirada de las tropas, no dijo que no: por otra parte, ¿no acababa de dar el joven gobierno italiano una muestra de su buena voluntad y de su leal energía? Durante el verano de 1862, Garibaldi, que desde su entrada en Nápoles al lado de Víctor Manuel, tascaba freno en la isla de Caprera, había vuelto a la escena. Invitado a Sicilia por los patriotas, pronunció fulgurantes discursos para llamar «al pueblo de las Vísperas Sicilianas» a exigir de Napoleón III la retirada de sus tropas; después, al grito de «¡Roma o muerte!» había lanzado a sus «Mil» a la conquista de Italia, embarcándolos en dos naves francesas que estaban sometidas a visita sanitaria en el puerto de Catania. Entonces el gobierno de Turín reaccionó con firmeza: el Primer Ministro Rattazzi desautorizó «las culpables impaciencias y las agitaciones fuera de propósito» y envió a Calabria una nave de guerra y las tropas suficientes para detener al *condottiere* de la camisa roja. Herido en la batalla de Aspromonte, Garibaldi fue encerrado en una fortaleza en La Spezia.

Pero era necesario tener una fuerte dosis de ingenuidad —a menos que no se tratara de cinismo— para creer, como pareció hacerlo Napoleón III, que el gobierno de Turín respetaría

1. Alusión a la salud de Pío IX que, durante el año 1864, inspiró inquietud entre sus seguidores, y esperanza en quienes hubieran deseado un Pontífice más flexible.

por mucho tiempo sus compromisos. Sin duda, unos meses después, como para dar una prueba de su sincera renuncia a Roma, hizo que su Parlamento votara la transferencia de la capitalidad a Florencia, lo que desencadenó una revuelta en Turín. Pero tampoco hacía misterio alguno de sus más profundos sentimientos. El nuevo Jefe del Gabinete, el general La Marmora, declaraba en plena Cámara: «Podremos avanzar lentamente, pero no retrocederemos nunca»; y su ministro de Relaciones Exteriores, el marqués Visconti-Venosta, añadía: «Privado de las bayonetas extranjeras, el poder temporal no puede durar mucho.»

Durante los dos años de plazo previstos por la Convención, Napoleón III prosiguió sin embargo en sus intentos de negociar, desechando un proyecto de «garantías colectivas» formulado por Austria y España, en la esperanza de ser el *deus ex machina* de la cuestión romana, de hecho más indeciso que nunca, atraído por las influencias contradictorias de su séquito, jurando a los unos que estaba resuelto a defender los dominios pontificios si una nueva amenaza pesaba sobre ellos, al mismo tiempo que, acercando Italia a Prusia, preparaba a Víctor Manuel nuevas adquisiciones territoriales que, al hacerle más dueño y señor de la Península, acabarían por ponerle en condiciones de arreglar a su manera la cuestión romana.

¿Qué se pensaba en Roma de todo eso? La atmósfera se hacía allí cada vez más pesada. Cometíanse numerosos atentados contra soldados franceses del cuerpo de ocupación, contra los «zuavos» pontificios, e incluso contra simples burgueses capaces de demostrar excesivo ardor papal. Estallaron bombas en un café, en una plaza y hasta bajo la columnata de Bernini. Por la noche, las paredes de la ciudad se cubrían de letreros en alabanza de Víctor Manuel y de Garibaldi: fuegos de bengala, con los tres colores italianos, ardían en el Pincio y el Gianicolo; o bien, en el Corso, corría un grupo de perros que aullaban porque se les había puesto un aguijón bajo la cola, y que llevaban cubiertas tricolores.

En el Quirinal se hacían pocas ilusiones acerca de la solidez de los acuerdos de septiembre de 1864 y del porvenir que esperaba a Roma. En el fondo, nadie creía que el poder temporal pudiera durar mucho; pero los espíritus divergían con respecto a la actitud que debía adoptarse. Hirviente y orgulloso, Monseñor Xavier de Mérode que, como «ministro de los Ejércitos» ocupaba el primer puesto desde 1860, era del parecer de que se necesitaba «sucumbir con honor», batiéndose solos, sin mendigar la incierta ayuda de Napoleón III. El Cardenal Antonelli, por su parte, pensaba que era inútil jugar a los caballeros y que era mejor usar de la diplomacia, enfrentar a unas potencias con otras, presionar sobre Napoleón III mediante los católicos franceses; en breves palabras, en términos de un diplomático, comportarse «como un condenado a muerte que no se atreve a esperar gracia, sino que se apresura a obtener una prórroga». Por último, el clan de Antonelli se impuso al otro, tal vez porque Mérode se declaraba partidario de reformas interiores profundas en la administración pontificia, lo que incomodaba a muchos intereses; quizá también porque Napoleón III impuso su retirada. En octubre de 1865, Pío IX hizo saber a su ministro de los Ejércitos que «hallándole fatigado y enfermo, había decidido concederle tiempo para reposar». Pensaba, sin duda, que, habiéndose hecho inútil toda resistencia, no quedaba más que esperar de Dios la defensa de sus derechos.

Las tropas francesas salieron de Roma el 15 de diciembre de 1866. Durante la audiencia de despedida que concedió a los oficiales, Pío IX usó con ellos de un lenguaje desacostumbrado: «La Revolución llegará pronto a Roma. Dícese que Italia está hecha. No: le falta aún este pedazo de tierra. Y cuando éste ya no nos pertenezca, la bandera revolucionaria ondeará sobre la capital del mundo católico.» Los acontecimientos habían seguido avanzando en los últimos meses, y todos en el sentido más amenazador para la Santa Sede. Al comienzo del verano, Bismarck lanzó contra Austria la fulgurante ofensiva de Bohemia, aplastando en Sadowa (3 de julio) a las fuerzas de la doble monarquía; y Víctor Manuel, aliado a Prusia por los escrúpulos de Napoleón III, con la garantía incluso contra los riesgos de una derrota, logró

adquirir la Venecia tras haber perdido a su ejército en Custozza y a su flota en Lissa.[1] Para que Italia estuviera totalmente «hecha» no quedaba por anexionar más que Roma, de una manera u otra. ¿Sería la «legión de Antibes» la que bastaría para obstaculizarlo, aquella pequeña brigada de voluntarios (sobre todo franceses) que Napoleón III había encargado al general de Aurelles de Paladines organizar, y que había desfilado por las calles de Roma a finales de septiembre? Era brava, disciplinada, bien ejercitada: pero tan poco numerosa...

Y entonces reapareció Garibaldi. Liberado y vuelto a encerrar en prisión y salido de nuevo del calabozo, el «héroe de dos mundos», cuya popularidad era entonces prodigiosa, anunció lo más alto que pudo su intención de arreglar, por sí solo, el asunto de Roma. Durante un año seguido pronunció, por toda Italia, discursos incendiarios contra «el cáncer de la patria», el «vampiro de Italia» y el «Emperador traidor». Sin andarse con tapujos, reclutaba tropas voluntarias. El gobierno de Italia le dejaba hacer, con la secreta intención de utilizar al *condottiere* en el instante oportuno. Rattazzi, cuya mujer, prima segunda de Napoleón III, desplegaba en París una actividad de chismorreo, estaba convencido de que el gobierno francés se contentaría con amenazas verbales y dejaría que los acontecimientos siguieran su curso. En vano Pío IX lanzó en octubre un grito de alarma. Parecía que lo irreparable iba a realizarse: los garibaldinos ocupaban ya Monte Rotondo; en Roma funcionaba un comité revolucionario; en la colina de los Parioli había escaramuzas; se atacaba a un cuartel; una bomba estallaba en la plaza Colonna. Evidentemente, el asalto era inminente.

Al recibir tales nuevas, Napoleón III se indignó. Un cuerpo expedicionario, mandado por el general de Failly, partió apresuradamente de Tolón y llegó a Roma el 1.° de noviembre. En vano el nuevo presidente del consejo italiano, el general Menabrea, había anunciado su intención de detener a Garibaldi: en uno de esos bruscos cambios que eran habituales en él, Napoleón III, juzgándose ofendido, decidió ir hasta el fin. El ejército francés, apoyado por el pontificio, marchó inmediatamente contra los garibaldinos, los encontró en Mentana el 3 de noviembre, les mató mil hombres y capturó a mil quinientos. Roma estaba salvada. En la Cámara francesa, el ministro Rouher hizo su famosa declaración: «Italia ya no se adueñará de Roma. Nunca, nunca soportará Francia semejante violencia a su honor y a la catolicidad. Italia encontrará a Francia en el camino de Roma el día en que quiera invadir los Estados Pontificios...» [1]

Pero, ¿de qué valían esas promesas? ¿Qué significarían mañana los «nunca» del ministro francés? En la Cámara italiana, el Presidente replicó solemnemente: «Queremos unánimemente el cumplimiento de la unidad italiana, y Roma, tarde o temprano, por necesidad de las cosas y la razón de los tiempos, deberá ser la capital de Italia.» Sobre ello, Pío IX no se hacía ilusiones. Confesaba sus temores a muchos de sus visitantes; decidido a «cumplir todo su deber de conciencia», no por ello dejaba de saber que no escaparía a la prueba suprema y que no transmitiría a su sucesor aquel poder temporal, aquel derecho sagrado que recibiera de su predecesor. Estaba entonces cerca de sus ochenta años; era ya un anciano de argentados cabellos, siempre lleno de vitalidad, capaz de conservar en la inquietud y la desgracia esa encantadora bondad, esa gentileza de porte que

1. Pío IX pronunció, en esta ocasión, una frase noble y reveladora de sus íntimos sentimientos. Habiendo venido cierta persona a anunciarle, lleno de felicidad, la derrota de la escuadra de Víctor Manuel en Lissa, oyó que el Papa le respondía: «Pero también yo soy italiano.»

1. No entra en nuestro tema el recordar hasta qué punto esas declaraciones y el famoso informe de Failly después de Mentana, «los viejos fusiles han hecho maravillas», pesarían en las futuras relaciones franco-italianas. Tras haber prestado tantos servicios a la causa de la unidad italiana, Francia se convertía en el principal obstáculo de su consumación.

otrora le hiciera tan popular. Pero de vez en cuando se escapaba de sus labios una frase triste: «Veis a un pobre Papa cargado de años y de desgracias...» —murmuraba—. Más que nunca pasaba largas horas en su oratorio, solo frente a Dios, suplicando al Espíritu Santo que le guiara en su penoso camino. Tal vez tenía razón Veuillot al escribir en *Le Parfum de Rome:* «Pío IX desdeña las intrigas de la política...: no es el encargado de hacer triunfar la verdad, sino de confesar la verdad hasta su muerte...» Eso era, sin duda, lo que el anciano Pontífice pensaba.[1]

Además, aparte de la angustia que le produjera el pensar en Roma y en su destino, ¿no era bastante el espectáculo de todo el mundo católico para sumirle en la inquietud? A cualquier parte que volviera sus ojos, ¿no veía a la Iglesia atacada, perseguida; a sus hijos hundidos en sangre y lágrimas, y el mensaje sagrado, que tenía la misión de defender, amenazado de ser abolido? El asalto contra el viejo bastión católico, que veía prepararse de una parte y de otra desde 1863-64, desencadenábase por singular coincidencia en todas partes casi al mismo tiempo. Los sucesos peores se habían producido en Polonia; exasperados por la política rusa de absorción política y religiosa, los católicos lo arriesgaron todo en enero de 1863, en una insurrección que al principio había sorprendido a las tropas del Zar; durante un año, en medio de la indiferencia de Occidente, la heroica nación se mantuvo firme; pero, ¿qué podía hacer contra la enorme fuerza rusa? Abatióse sobre Polonia una terrible represión, en la que Muraviev ganó su título de «verdugo de Vilna», que aún conserva en la Historia; ejecuciones de sacerdotes, deportación de innumerables fieles, saqueo de iglesias, ocupación de conventos, convertidos después en cuarteles: no se ahorró ninguno de los medios acostumbrados en ese género de medidas. Bismarck, para ganarse la simpatía del Zar, le entregó a los polacos refugiados en sus tierras. Y sólo se levantó una voz vehemente para protestar contra aquella carnicería: la del viejo Papa, cuya santa cólera resonó, indignada, inútil, para salvar el honor, pero sin otra consecuencia que la denuncia, por parte de San Petersburgo, del Concordato y la acentuación de las presiones zaristas sobre todos los católicos del Imperio.

Sangre y más sangre... Pío IX vio cómo se derramaba también al otro extremo del mundo: sangre católica... El Imperio mexicano, extraña invención de Napoleón III, destinado en sus sueños a oponer una masa católica y latina a la potencia anglosajona y protestante de los Estados Unidos, se hundía en el instante en que Francia debía hacer regresar a sus tropas, por presión del gobierno de Washington, recién salido del drama de la Guerra de Secesión. En junio de 1867 la descarga del pelotón de Querétaro ponía punto final a aquella absurda aventura, en que la Iglesia —por más que Maximiliano fuera todo lo contrario de un feudatario de la jerarquía— apareció aliada a los usurpadores, la enemiga a la que los liberadores deberían combatir en adelante.

Menos violentos —por no ser sangrientos—, los sucesos que se desarrollaban en los países de

1. El sentimiento de hallarse en tan precaria situación afectaba a veces a su carácter. El Cardenal napolitano Jerónimo d'Andrea, abad de Subiaco, lo supo por experiencia. Amigo de quienes, como el P. Passaglia, preconizaban el abandono del poder temporal, enemigo declarado de Antonelli, era un espíritu poco equilibrado y un impenitente charlatán. Habiendo marchado de Roma sin el obligatorio permiso del Papa, se instaló en Nápoles donde, entre el séquito del príncipe Humberto de Saboya, gobernador en nombre del Rey, sostuvo las conversaciones menos prudentes. Pío IX le quitó el tratamiento cardenalicio, a lo que el purpurado creyó poder contestar con una «carta abierta» dada a la prensa. Privósele entonces de toda jurisdicción espiritual y temporal, lo que equivalía a ser «descardenalizado». Tras dos años largos de resistencia, el príncipe de la Iglesia acabó por comprender que se había descarriado. Regresó a Roma, aceptó firmar una humillante fórmula de retractación y entonces Pío IX le restituyó títulos y privilegios. Pero, en la audiencia que le concedió, sentado en su trono y flanqueado por dos cardenales, el Papa no le dirigió la palabra y dejó que D'Andrea permaneciera arrodillado, tras haber besado la chancleta, entregado a invencibles sollozos.

Occidente no eran más reconfortantes para el triste Papa. En la misma Italia, en aquel Reino cuyo gobierno no reconocía a la Santa Sede, la situación era lamentable. Casi un centenar de sedes episcopales estaban vacantes; las discretas entrevistas en las que intervino incluso Don Juan Bosco, el santo fundador de los salesianos, no llegaron más que a resultados muy incompletos, y a partir de 1867, un nuevo gabinete Rattazzi se encaminó a una política de agresivo anticlericalismo, aboliendo todos los institutos religiosos y «convirtiendo» todos los bienes del clero. En Francia, incluso cuando los soldados de Napoleón III salían para proteger a Roma, la singular política del Emperador de innumerables contradicciones dejaba multiplicarse los incidentes desagradables, proseguir las medidas contra las congregaciones, contra las «Conferencias de San Vicente de Paúl» y desarrollarse la campaña irreligiosa. En Bélgica crecía la tensión entre los liberales y los católicos. Tras la muerte (noviembre 1865) de Leopoldo I, el Rey protestante que había sostenido a los católicos y a la Iglesia como fuerza de orden, y la llegada al gobierno del campeón del radicalismo, Bara, ningún obstáculo parecía ya oponerse a la obra de laicización: el conflicto sobre la cuestión escolar y el subsidio al culto estaba a punto de estallar. Incluso en los bastiones del catolicismo la situación evolucionaba de la manera más alarmante. Austria parecía volver al josefismo: al día siguiente de la batalla de Sadowa el consejo municipal de Viena prohibía a los jesuitas expulsados de la capital el refugiarse allí. Una tras otra, en 1868, con el apoyo del Emperador Francisco José, se votaban las leyes llamadas «confesionales» acerca de la enseñanza, el matrimonio, el derecho de practicar la religión que cada uno eligiera: leyes que anulaban, sin decirlo, las cláusulas del Concordato de 1855, y el gobierno pasaba por encima de las protestas de los obispos. Peor era aún la situación en España, donde el gobierno provisional del general Serrano suprimía, en octubre de 1868, «todos los monasterios, conventos y otras casas de religiosos» y confiscaba sus bienes. ¿A dónde podría volverse el desgraciado Pío IX para descubrir señales menos inquietantes? En Suiza, el gobierno cantonal de Ginebra se negaba a reconocer a Monseñor Mermillod su título episcopal. En Alemania la irresistible marea de Prusia, Estado protestante, hacía presagiar para la Iglesia un porvenir de inquietud...

Así, pues, la Iglesia era atacada en todas partes, en todos los frentes. Sus peores enemigos se habían desencadenado contra ella. Garibaldi anunciaba que haría de Roma la capital de la francmasonería. En Ginebra un congreso de revolucionarios anarquistas escuchaba a Bakunin, Arago y Quinet anunciar el fin del Cristianismo, y la «Asociación Internacional de Trabajadores» escuchaba en su primera reunión (1866) a Karl Marx proponerle como objetivo el fin de la religión, «opio del pueblo». Entonces, frente a aquella ofensiva de fuerzas hostiles, el viejo Pontífice reaccionó. Y reaccionó como ya lo había hecho dos veces: colocándose en terreno diverso al de la política, proclamando, con fuerza y solemnidad inigualadas, los derechos del orden espiritual.

Y en el mes de junio de 1867, cuando el mundo entero calculaba las posibilidades que tenía la Santa Sede de resistir por mucho tiempo al asalto de aquellos enemigos, ocurrió en Roma, con motivo del XVIII centenario de la muerte de San Pedro y San Pablo, aquella inmensa asamblea de obispos, aquella «revista general del ejército católico», aquella décuple canonización que superó en majestad a cuanto se hubiera podido ver hasta entonces: aquellos doce días de ceremonias ininterrumpidas que, desde el 20 de junio al 1.° de julio, glorificaron, como dijo Manning, «no solamente el martirio del Apóstol, sino su primacía sobre el mundo». ¡Paradójica respuesta al desafío de la Historia! Ante los quinientos obispos reunidos, en el mismo instante en que iba a verse despojado, Pío IX anunció que un Concilio Ecuménico iba a reunirse en Roma «para buscar, con ayuda de Dios, los remedios necesarios a los males que afligían a la Iglesia».

El Concilio Vaticano

Llovía en Roma la mañana del 8 de diciembre de 1869; llovía o, mejor dicho, el cielo parecía desplomarse en cataratas en uno de esos diluvios repentinos cuyo secreto posee la Ciudad Eterna en esa época del año. Pero nada de eso impedía que interminables filas de carruajes y nutridísimos grupos de peatones templados corrieran hacia la basílica de San Pedro, cuyas campanas sonaban desde el amanecer.

A las nueve en punto las puertas se abrieron de par en par; el clero secular y regular formó una doble hilera, en medio de la cual avanzaba un cortejo de abades mitrados, obispos, arzobispos y cardenales, todos vestidos de gran gala, flanqueados de guardias nobles y camareros de etiqueta. Por último apareció el Papa, llevado sobre la *sedia* entre los *flabelli*, mientras las trompetas de plata sonaban y los coros de la Capilla Sixtina entonaban el *Veni Creator*. Aquella procesión se encaminaba a la nave derecha del transepto que, por hábil juego de cortinas y paneles de madera había sido transformada por el arquitecto Vespignani en una amplia sala de 45 metros de largo por 25 de ancho, rodeada de estrados, y en cuyo fondo se hallaba el altar y el trono del Pontífice. En las tribunas se agolpaban cabezas coronadas, diplomáticos, militares de alta jerarquía, mujeres de mundo. Cada uno se colocó en el puesto que por su alcurnia le correspondía; después comenzó la ceremonia prodigiosamente lenta: misa solemne, discurso inaugural pronunciado por Monseñor Passavili, alocución del Papa, rito de obediencia de todos los participantes, canto de las letanías... Eran ya cerca de las tres de la tarde cuando el secretario, Monseñor Fessler, Obispo de San Hipólito, en Austria, dio lectura, desde lo alto del púlpito, a la Bula de indicción, que convocaba la asamblea plenaria de la Iglesia. Cada uno de los dignatarios admitidos a la reunión respondió el «Placet». Después, levantándose, Pío IX tomó de nuevo la palabra. En virtud de su autoridad apostólica, declaró abierto el Concilio Ecuménico; era el vigésimo de la Historia; el número de los asistentes se elevaba a 780,[1] más de tres veces el de los asistentes al último Concilio —el de Trento—, lo que probaba suficientemente su importancia.

Hacía más de tres siglos que no se celebraba una reunión semejante. ¿No eran tan graves las amenazas que pesaban sobre el Cristianismo como las que, en 1537, ante la catástrofe de la Revolución protestante, habían impulsado a Paulo III a convocar un concilio? La primera idea la tuvo Pío IX durante su exilio en Gaeta, veinte años antes; y, ¿qué había de más necesario que precisar la posición de la Iglesia frente al mundo moderno y reforzar los poderes y los medios de acción del Vicario de Cristo? Manifestó su idea en 1864, en absoluto secreto, a unos quince cardenales que, casi unánimemente, le animaron a realizarla. Formóse entonces una comisión para preparar los materiales y el programa de la futura Asamblea; cincuenta obispos escogidos, latinos y orientales, fueron consultados acerca de los temas que convendría tratar. Y tras una madura preparación, en junio de 1867 Pío IX anunció el Concilio, que fue convocado el 20 de junio de 1868 por la Bula *Aeterni Patris*.

El Papa hubiera deseado totalmente ecuménico aquel concilio. Fue dirigida una invitación oficial a los obispos cismáticos de rito oriental para que asistieran a él, «como sus predecesores habían acudido al segundo Concilio de Lyón y al Concilio de Florencia»; también fue enviada a los protestantes de todas las obediencias una carta paternal, en la que explícitamente se les proponía entrar en contacto con Roma en aquella ocasión. De hecho, aquel llamamiento no fue oído. Los obispos orientales, con cuatro excepciones, rechazaron la invitación con desdén. Entre los protestantes la reacción fue más flexible, pero, en último término, igualmente negativa. Entre los luteranos alemanes un solo pastor, Baumstarck, se declaró favorable, pero su voz se perdió en el ruido de las

1. Asistieron a la ceremonia inaugural 731. A causa de fallecimientos y partidas, el número de los «Padres» disminuyó poco a poco y descendió, al término del Concilio, a 532.

controversias y de los discursos líricos que, al mismo tiempo, glorificaban en Worms a Lutero. En Francia la tendencia conciliadora de Guizot fue ampliamente vencida por la intransigencia del pastor Edmond de Préssensé; en Inglaterra, donde el diálogo avanzó más y el obispo escocés Forbes y numerosos anglicanos, como Cobt y Urquhart, se habían manifestado favorables a un acercamiento, todo fracasó por culpa del Dr. Pusey —uno de los jefes de aquel «Movimiento de Oxford» que había llevado a Newman y a Manning al seno de la Iglesia, pero que tenía celos de Manning—, que se encolerizó por no haber sido invitado al Concilio (lo que era imposible, siendo hereje), y pensaba entonces en restaurar al anglicanismo en un ritualismo en el que él mismo sería jefe.

Pero si Pío IX había deseado, en vano, que estuvieran presentes en torno a él todos los representantes del mundo cristiano, había otros participantes tradicionales a los concilios a los que no quiso convocar: los representantes de los Estados. El hecho era de capital importancia. Desde el primer Concilio de Nicea, en el que el «basileus» Constantino jugó un papel decisivo, emperadores, reyes y príncipes habían tomado siempre parte en los concilios ecuménicos, ya personalmente, ya mediante delegados. Hay que reconocer que sus intervenciones no habían sido siempre felices y, como en Trento, embrollaron los debates. Al romper con una costumbre quince veces secular, Pío IX orientaba la política pontificia en un sentido absolutamente nuevo. «No conozco, desde 1789, acontecimiento tan memorable —dijo Emilio Ollivier en la Cámara francesa—: es la separación de la Iglesia y el Estado llevada a cabo por el mismo Papa. Por primera vez en la Historia, la Iglesia dice al mundo laico, a la sociedad laica, a los poderes laicos: Quiero ser, quiero actuar, quiero desenvolverme fuera de vosotros y sin vosotros. Lenguaje de imponente audacia que me llena de respeto y admiración.» En el primer instante los gobiernos acogieron mal aquella medida: el embajador de Francia creyó incluso oportuno formular vagas amenazas. Pero Napoleón III tuvo la prudencia de preferir la abstención, y como su actitud era decisiva, puesto que hubiera bastado con retirar sus tropas de Roma y entregar a Garibaldi la ciudad para hacer imposible la reunión conciliar, los demás Estados le imitaron, y la proposición bávara de realizar acerca de aquel asunto una conferencia internacional, cayó en el vacío.

Lo que no quiere decir que el anuncio del Concilio no provocara remolinos. En el campo «liberal», es decir, el del «libre pensamiento» y la francmasonería, se clamó contra la dictadura y la Inquisición y contra la vuelta a la teocracia. Un diputado italiano llamado Ricciardi lanzó la idea de reunir en Nápoles, al mismo tiempo de la Asamblea romana, el 8 de diciembre, un «anticoncilio», al que Garibaldi y Víctor Hugo, dieron, por supuesto, su calurosa adhesión.[1]

No faltaron las discusiones entre los mismos católicos. Numerosos obispos comentaron la noticia en términos calurosos; más que ningún otro, Monseñor Dupanloup, en una carta pastoral inmediatamente traducida a cinco idiomas, la saludó como «la gran tentativa de la Iglesia católica por trabajar en bien de la ilustración y la paz»; y decía que aquel Concilio sería «una aurora y no un crepúsculo». Pero aquel irénico entusiasmo no duró mucho ni fue unánime. La ocasión era demasiado propicia para que no reapareciera, a propósito de la futura asamblea, la discordia más o menos larvada que, desde hacía más de cincuenta años, minaba a los católicos. El pretexto lo dio un artículo de la *Civiltà cattolica*, la gran revista de los jesuitas romanos, con fecha de 6 de febrero de 1869, en la que la oposición entre los «católicos simplemente católicos» y los «católicos liberales» quedaba formulada en términos más que desagradables para estos últimos, tratados como fieles de segunda fila, y en el que se decía que el Concilio, simplemente no

1. El anticoncilio se reunió, efectivamente, tres veces, el 9, el 10 y el 16 de diciembre. Pero la discusión alcanzó un tono tan vehemente que el propietario de la sala de baile en que se reunían aquellos acaparadores del libre pensamiento, decidió deshacerse de ellos por temor a ver destrozado su mobiliario.

tendría otro trabajo a realizar que la votación de la Infalibilidad del Papa. Este artículo, que se presentaba bajo la forma de «correspondencia de París», produjo sensación, y como no es costumbre de la Compañía cometer semejantes deslices ni equivocaciones, hubo que pensar que aquella publicación había sido intencionada. Perseguía, sin duda, un doble objetivo: de una parte, hacer saber al mundo católico que la tarea capital del Concilio sería votar la infalibilidad pontificia, de la que el Papa evidentemente no había hablado en su convocatoria; de otra parte, el exasperar a los católicos liberales se les impulsaría a reaccionar, a entregarse a imprudencias, lo que, anticipadamente, desvalorizaría sus eventuales intervenciones en la Asamblea.

De hecho, no faltaron las reacciones. En Alemania el partido de los que se oponían fue dirigido por Döllinger, el maestro de Munich, el príncipe de la renovación teológica, a quien, a causa de sus recientes declaraciones sobre la política de Pío IX y el poder temporal de los Papas, se había cometido el error de no llamar a Roma como consultor; el pequeño libro firmado con el seudónimo de *Janus*, aparecido en junio de 1869 con el título de *El Papa y el Concilio*, llevaba evidentemente su impronta, «áspero panfleto, de dudosa buena fe, en el que se sacrificaba al efectismo la precisión de los argumentos».[1] En Coblenza treinta profesores y abogados enviaron al Obispo de Tréveris una protesta razonada contra el artículo de la *Civiltà*. En Fulda, a propuesta de Hefele, el historiador de los concilios, poco antes promovido Obispo de Rottemburg, trece obispos formularon críticas; el mismo Monseñor Von Ketteler, el gran Arzobispo de Maguncia, cuyas relaciones personales con Pío IX eran bien conocidas, había publicado una pastoral llena de prudencia y de reserva, mientras que otros teólogos igualmente notorios, como Hergenroether, continuador de la *Historia de los Concilios*, de Hefele, y Frohschammer, se entregaban a una demolición en regla de Döllinger y su Janus.

Poco menos apasionada fue la discusión en Francia. Monseñor Maret, decano de la facultad de teología de París, a quien Roma negó una diócesis francesa, publicó dos gruesos volúmenes, *Du Concile général et de la paix religieuse*, cuya contención de tono igualaba a la audacia de ideas. ¿Por qué hablar —decía el obispo *in partibus* de Sura— de una infalibilidad personal del Papa, independiente del consentimiento de los obispos, cuando la cooperación del Episcopado y su jefe reforzaría evidentemente la autoridad de la Iglesia? ¿Por qué no hacer del Concilio una institución con reuniones decenales, por ejemplo? Había corrido el rumor de que las tesis de Monseñor Maret reflejaban la opinión del gobierno imperial. Pero una docena de obispos de Francia reaccionaron vivamente contra ellas, sin hablar de los extranjeros como Manning, de Westminster, y Monseñor Dechamps, Arzobispo de Malinas, que acababa de publicar un tratado sobre la infalibilidad, tan sólido como caluroso. En cuanto a Veuillot, había ironizado vehementemente, a su estilo, contra quienes pretendían «honrar a la cabeza de la iglesia separándola del cuerpo...»

Semejante agitación y, hay que decirlo también, el ataque de la *Civiltà*, llevaron consigo sorprendentes virajes. Si realmente la reunión de un Concilio había de ser la ocasión de aplastar definitivamente a los que, de cerca o de lejos, seguían al catolicismo liberal, ¿era oportuna esa reunión? ¿No había que evitar las ocasiones de discordia entre los católicos en un momento en que la Iglesia, el Padre común y la misma fe estaban amenazados? El manifiesto de ese *partido inoportunista* apareció, el 10 de octubre de 1869, en un artículo de *El Correspondant*, redactado, según se decía, por Alberto de Broglie, Agustín Cochin y Falloux, pero cuyo inspirador, según se murmuraba, no era otro que Monseñor Dupanloup en persona. Después, como *L'Univers*, de Veuillot, poco antes autorizado a reaparecer (1867), había atacado rudamente a la revista de la *rue de l'Abbaye*, el Obispo de Orleáns intervino personalmente con

1. Esta frase, y alguna otra que citaremos entre comillas, son de Emilio Ollivier en su libro, siempre de vivo interés, *L'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican* (París, 1879).

un pequeño opúsculo aparecido el 11 de noviembre, en el que podía leerse, a propósito de la infalibilidad pontificia, esta irónica frase: «¿Cómo explicáis que la Iglesia haya vivido diecinueve siglos sin que ese principio esencial a su vida haya sido definido?» Veuillot se enfureció y en un fulgurante artículo destrozó al Obispo,[1] oponiendo a sus argumentos actuales los de la víspera. A lo que Monseñor Dupanloup, cuyo carácter no era inclinado a la mansedumbre, replicó en términos que las plumas episcopales ordinariamente evitan, entre los que eran los más mesurados los de «usurpador, *accusator fratrum* y Satanás». Esa guerra de plumas llegaba a su punto culminante, con júbilo de la galería, el día en que se abrieron las puertas del Concilio.

En cuanto a la misma Roma, los adversarios de la Asamblea no eran más raros. Entre los más «romanos» de los romanos algunos discordantes, que nunca faltan, consideraban que era inútil clamar en voz alta lo que ya existía de hecho. «¿No tenemos al Papa? ¿No puede decidir acerca de todo? ¿Para qué otro dogma?» El Cardenal Antonelli opinaba que aquella iniciativa de teólogos iba a crear nuevas dificultades políticas, y anunciaba que todo el tiempo que durase el «Concilio del Papa» se mantendría —él, Secretario de Estado— al margen, tanto más que, no siendo sacerdote, aquello no era asunto suyo. El Cardenal Pitra hacía esta ingenua confesión: «¡Convocar un concilio! ¡Pero los teólogos franceses y alemanes vendrán a trastornar nuestras Congregaciones!»

Pero no hay que dar demasiada importancia a esas críticas, resistencias y duelos oratorios entre periodistas y teólogos. La inmensa mayoría de la opinión católica no solamente estaba de parte de la idea del Concilio, sino que era favorable a la doctrina de la Infalibilidad pontificia, cuya institución dogmática constituiría, en opinión de todos, el punto culminante de los trabajos de la Asamblea. Y Pío IX no se equivocaba al exclamar: «Se dice que la Iglesia quiere introducir un nuevo dogma. No: solamente se trata de afirmar una verdad conocida y aceptada por la tradición católica universal.» Era verdad; la tesis teológica según la cual el Papa, depositario del Espíritu Santo, goza de una infalibilidad personal y no necesita del acuerdo expreso de la Iglesia cuando, como Pastor y Doctor, proclama una verdad de fe, esa tesis que los jesuitas habían pedido que fuera incluida en los cánones del Concilio de Trento, que Belarmino había defendido durante toda su vida, que había sido puesta en tela de juicio en las ruidosas pugnas del jansenismo y el galicanismo, ya a finales del siglo XVIII había sido admitida sin discusión por la mayoría de la grey católica. Las órdenes mendicantes, los jesuitas, los redentoristas, trabajaron enormemente por su difusión. El libro de José de Maistre *Du Pape*, tomado al pie de la letra, acabó de hacerla admitir. Aquél era el gran caballo de batalla de los ultramontanos. Puédese decir que los Padres del Concilio, en el instante en que se reunían en el Vaticano, estaban conquistados ya para aquella idea. Además, la misma composición del Concilio —224 prelados italianos, y 119 obispos *«in partibus»*—, la elección de los presidentes (que, tras la muerte del Cardenal de Reisach, fueron todos italianos), la composición de las comisiones de consultores, indicaban bastante en qué sentido iba la mayoría.[1]

En medio de un sentimiento de gran acuerdo, ya que no de unanimidad, se reunió el Concilio el día señalado, en esa fiesta de la Inmaculada Concepción que, por segunda vez (como había ocurrido con la publicación de la bula *Quanta Cura* y del *Syllabus*) recordaba el gran acto de 1854, en el que Pío IX había usado del privilegio de la infalibilidad procla-

1. Con más moderación, Mons. Dechamps, de Malinas, respondió también a «su amigo, el querido y venerado señor de Orleáns». (Sobre la actividad de monseñor Dechamps, cfr. el excelente libro del R. P. Maurice Becqué, *Le Cardinal Dechamps*, Lovaina, 1956.)

1. En varias ocasiones, Pío IX intervino para que la otra tendencia no fuera desechada por principio, pero le era imposible vigilarlo todo personalmente, y los «ultras» de la infalibilidad controlaron el asunto.

mando por sí mismo el Dogma de la Inmaculada Concepción. La reunión del Concilio había planteado numerosos problemas: primero, financieros, puesto que el Papa había decidido tomar a su cargo la estancia de los Padres que no pudieran atender a sus propias necesidades materiales, porque no resultaba fácil dar alojamiento a tantos visitantes. Más tarde se consideraría como señal profética el que Pío IX reservara un aposento en el Quirinal para el Cardenal Pecci, que un día sería su sucesor... A Monseñor Dupanloup, que se había quedado en la Villa Grazioli, en la que acostumbraba reunir a sus amigos en el invernadero *(orangerie)* de la Villa Borghese, se le dio el sobrenombre de *orangiste,* igual que al pequeño grupo de la oposición francesa. No quedó palacio ni convento que no albergara a algún huésped más o menos ilustre, y el patriciado multiplicó las recepciones. Marquesas y condesas discutieron seriamente acerca del caso del Papa Honorio y del valor de los decretos de Constanza: «Nos consideramos en cierta manera las madres de la Iglesia» —decía una de ellas—, a lo que replicó Veuillot: «A lo más, las comadres.» Una pasquinada añadió: «las matriarcas». A pesar de los ayunos y abstinencias que el Papa ordenaba de tiempo en tiempo a fin de atraer la propiciación del Espíritu Santo sobre los Padres y sus decisiones, paralelamente al Concilio se desarrollarían los fastos de una «*saison* romana» que no sería su aspecto menos singular.

Pero eso no impidió que el trabajo se organizara rápidamente, tras un período bastante breve de puntualizaciones. El Concilio de Trento había padecido mucho una grave falta de método, ya que el reglamento había sido improvisado por los delegados pontificios a medida que lo exigían las circunstancias. Esta vez había quedado establecido un reglamento por la Bula *Multiplices*: un reglamento minucioso y que a algunos pareció draconiano. El Papa había fijado los puestos y preferencias tanto como el derecho de los participantes a modificar los proyectos de las comisiones. Las interminables discusiones, grandes males de los precedentes concilios, se hacían casi imposibles. El trabajo, como en Trento, seguía preparado por las *Comisiones* de teólogos (había cuatro permanentes, a las que podían añadirse, en caso de necesidad, otras temporales); después se puntualizaba en las *Congregaciones generales* y por último se votaba en las *Sesiones solemnes*. El programa, fijado con idéntico cuidado, suponía dos clases de cuestiones, unas dogmáticas y otras disciplinarias; estas últimas se referían a los deberes y derechos de las personas en la Iglesia, a las instituciones y a las obras; las primeras estaban clasificadas en dos «esquemas»: uno, designado con el título de *Doctrina catholica,* se refería a la lucha contra las herejías filosóficas y religiosas del mundo entero; el segundo, de *Ecclesia Christi,* permitiría el estudio de los errores políticos nacidos de la Revolución y las relaciones con los Estados. Dato curioso: en ningún lugar se aludía a la infalibilidad pontificia... La Comisión que había preparado la documentación de *Ecclesia Christi* había declarado unánimemente, sin embargo, que la infalibilidad personal podía ser definida como dogma, pero también había decidido dejar a los Padres la iniciativa de aquella definición. Los esquemas de trabajo eran propuestos por el Papa; y era evidente que, de haber pedido al Concilio la proclamación de su infalibilidad, hubiera comprometido la trascendencia de aquella proclamación, puesto que podría parecer que él mismo reconocía la primacía de la Asamblea.

Los trabajos comenzaron... «En un Concilio —decía un día Pío IX con su sonriente bonachonería— hay siempre tres períodos: el del diablo, que trata de complicarlo todo; el del hombre, que trata de confundirlo, y, por último, el del Espíritu Santo, que todo lo aclara.» A decir verdad, en el Concilio Vaticano, esas tres fases no fueron sucesivas, sino simultáneas; e incluso acerca de cuestiones que parecían no ir a provocar muchas discusiones y que, sin embargo, no dejaron de producir bastante ruido. Según el artículo 7.° del reglamento, comenzóse por el estudio de los problemas dogmáticos, los del esquema de *Doctrina catholica;* al parecer se estaba de perfecto acuerdo para condenar el ateísmo, el naturalismo, el panteísmo y el racionalismo. Mas en primer lugar, en vez de comenzar con las palabras «*Sacrosancta Syno-*

dus decernit» (el Santo Concilio decreta...) que se habían usado en Trento, el texto propuesto decía: *«Pius, episcopus, servus servorum Dei, sacro approbante concilio...»*, lo que daba a la asamblea un puesto de segunda fila y contra lo que se levantó con palabra escandalosa el Obispo de Diakovar, en Croacia, Monseñor Strossmayer, que iba a ser, del principio al fin, el *enfant terrible* del Concilio. Más tarde, cuando se trató de adoptar el texto mismo, fue juzgado tan insuficiente que hubo que remitirlo a una comisión, y sólo después de cuatro meses de enmiendas y retoques, se llegó a votar la Constitución *De fide catholica* o *Dei Filius* y los 18 cánones que fulminaban con el anatema a todas las herejías modernas. Lo esencial de *Quanta Cura* y el *Syllabus* quedaba recogido, con gran vigor, en aquellos textos.

Después fueron abordadas las cuestiones disciplinarias, antes incluso de que fuera votado el proyecto dogmático. Tampoco en este terreno las cosas procedieron sencillamente. El primer punto discutido fue el de los deberes de los obispos, y el inquieto Monseñor Strossmayer preguntó por qué se planteaba con tanta insistencia el problema de sus deberes y no de sus derechos, y añadió que en el Concilio de Trento se empezó por hablar de los deberes de los Cardenales, de la Curia, de las Congregaciones romanas y de su eventual reforma, observación que algunos *porporati* romanos consideraron impertinente. Después, cuando se trató de fijar los derechos de los sínodos, el Patriarca de Babilonia, Monseñor Audu, hizo notar que, sobre ese punto, como sobre algunos otros, las Iglesias orientales tenían sus costumbres peculiares que debían ser respetadas, y pidió examinar con sus colegas de Oriente las reformas propuestas por el Concilio antes de que fueran aplicadas. Esa intervención (inexactamente referida a Pío IX) irritó al Papa y estalló un vivo incidente en el que el Patriarca de Antioquía fue amenazado de deposición de su cargo y hubo de consagrar personalmente a dos obispos nombrados directamente por la Santa Sede, incidente que tuvo repercusiones en Oriente, en las Iglesias caldeas y armenias, entre las que estalló un pequeño cisma que había de durar cuatro años. De hecho, a través de todos esos sucesos, aparecía bien claro que se sobreentendía siempre una cuestión, la única que verdaderamente apasionaba a los Padres del Concilio, la de los derechos que debían ser reconocidos al Papa: en una palabra, la de su infalibilidad.

Acerca de esa cuestión quedaron bien definidas las posiciones desde los comienzos del Concilio. La misma tarde de la inauguración, el 8 de diciembre, el Obispo de Nancy, Monseñor Foulon, escribía a un amigo: «Tenemos ya nuestra derecha y nuestra izquierda.» De hecho, las cosas eran más complicadas. Una asamblea tan numerosa revela en seguida numerosos matices en las opiniones. Había infalibilistas extremos y otros moderados; antiinfalibilistas categóricos e «inoportunistas», sin hablar de una masa de indecisos, que se unirían al partido más fuerte. Entre los oponentes, había quienes juzgaban verdaderamente que «la Iglesia estaba amenazada en su constitución íntima»; los que temían ver al Papa del *Syllabus* convertido en único dueño de la Iglesia; y consagrar la total ruptura entre el catolicismo y las ideas de la época; los que, como los croatas y orientales, no deseaban una latinización ni una centralización; los que no habían renunciado aún al galicanismo ni al febronianismo. A medida que los debates se desarrollaron, viose a los Padres del Concilio dividirse en grupos, tras haber fracasado la tentativa del Cardenal Bonnechose, Arzobispo de Ruán, apoyado al principio por el austríaco Fessler y el americano Spalding, de constituir un «tercer partido». La mayoría infalibilista, con mucho la más numerosa —representaba por lo menos las cinco séptimas partes de la Asamblea—, tenía por jefes a Monseñor Dechamps, de Malinas; a Monseñor Manning, de Westminster, y al Cardenal Donnet, de Burdeos: el intransigente Monseñor Pie, de Poitiers, era su mejor orador; sus agentes más activos, Monseñor Senestrey, de Ratisbona; Monseñor Martin, de Paderborn y Monseñor Mermillod, de Ginebra; la gran masa de los Obispos de Italia, España, Irlanda y América española, les seguía. En la minoría, había dos grupos: los germánicos, hostiles doc-

trinalmente a la proclamación de la Infalibilidad, estaban presididos por el Cardenal Von Schwartzenberg, de Praga, y el Cardenal Rauscher, de Viena, además de los obispos Hefele y Ketteler, el croata Strossmayer y el húngaro Haynald; los franceses, a los que se unía el primado de Hungría, Monseñor Simor, hostiles sobre todo por razones de oportunidad y táctica, estaban presididos por el prudente Cardenal Matthieu, de Besançon, cedían de buena gana la palabra al elocuente Monseñor Dupanloup, pero escuchaban sobre todo a Monseñor Darboy, Arzobispo de París.

Entablóse el combate entre ambas tendencias menos de tres semanas después de la apertura del Concilio. Manning, Martin, de Paderborn y Dechamps redactaron una petición —o *«postulatum»*— al Papa, en la que le pedían la definición de la infalibilidad, y habiendo recogido 388 firmas —más de la mitad de los Padres—, los de la oposición trataron de lanzar una contrapetición, que fracasó. Se habían cruzado los hierros y, de golpe, las polémicas que otrora estallaran en toda la catolicidad comenzaron de nuevo en la calle, donde no siempre conservaban los caracteres de dignidad y cortesía que debían guardarse continuamente en el interior del Concilio.[1] Dóllinger, al leer el *«postulatum»*, se entregó a uno de esos fríos furores a que estaba acostumbrado y lanzó en el *Allgemeine Zeitung*, de Augsburgo, un chorro de hiel: «Hace mil ochocientos años —escribía— que cierto hombre que es bastante más alto que el Papa, dijo: "Si doy testimonio de mí mismo, mi testimonio no merece crédito"»; siguió una serie de «cartas romanas» en las que el maestro de Munich, informado por su amigo inglés lord Acton, contaba todo lo que ocurría en el Concilio de manera tan tendenciosa, que pudo creerse en un nuevo «latrocinio de Efeso».

1. Lo que diferencia al Concilio Vaticano del de Trento, en el que los Padres habían llegado a las manos, y en el que se había visto al Arzobispo de Nápoles tirar de la barba a un contradictor oriental.

Los Obispos alemanes de la minoría hubieron de apresurarse a mostrar su disconformidad con aquel defensor comprometedor. En Francia, el P. Gratry, filósofo, matemático y además académico, que acababa de trabajar en la restauración del Oratorio, se lanzó a la pelea con sus *Lettres publiques*, en las que pretendía demostrar que la doctrina de la infalibilidad descansaba en «una larga tradición de mentira y fraude» y que cuantos la sostenían habían trabajado «con documentos falsificados», falsas decretales, textos inventados e informes hábilmente interpolados. Lo que le valió dos vigorosas respuestas, una en lenguaje piadoso, de Monseñor Dechamps, y otra en estilo fulgurante, debida a la severa pluma de Dom Guéranger. Todos los diarios partidarios de la infalibilidad, en Roma, la *Civiltà cattolica* y la *Unità;* el *Tablet*, de Londres, y *L'Univers*, de París, reaccionaron vigorosamente ante tales ataques, organizando entre sus lectores un verdadero plebiscito para invitar a los Padres del Concilio a apresurar la definición del dogma. Tendremos una idea de hasta dónde podía llegar la violencia de aquellas discusiones si leemos la carta que Montalembert dirigió a un joven amigo: en ella se trataba de los «teólogos laicos» (es decir, Veuillot), que, tras haber despreciado todas las libertades ante Napoleón III, acababan de inmolar «la justicia y la verdad, la razón y la historia en holocausto al ídolo que ellos mismos se han erigido en el Vaticano». El *ídolo del Vaticano*: la terrible expresión fue bien recibida por la prensa anticlerical e hizo sensación.[1]

1. La carta de Montalembert apareció en la *Gazette de France* el 7 de marzo de 1870. Su autor murió el 13. Mons. Xavier de Mérode, cuñado del ilustre escritor, quiso celebrar un funeral solemne, pero Pío IX se opuso a ello por temor a las manifestaciones. Hizo celebrar, con todo, una misa común en Santa María in Traspontina, a la que asistió el mismo Papa desde una tribuna con celosías. La carta de Montalembert le había afectado mucho, pero al saber su muerte, dijo: «Era un paladín de la causa católica, pero tenía un gran enemigo: la soberbia.»

Estas polémicas no tuvieron otro resultado que el de reforzar a los «infalibilistas» en su convicción de que urgía apresurarse a formular el dogma; y los adversarios usaron otros medios para detenerles. Trataron primero de prolongar indefinidamente los debates: maniobra que detuvo en seco otro reglamento, promulgado en febrero, que fijaba un plazo limitado durante el cual podrían presentarse las observaciones escritas acerca de los documentos discutidos. Después hicieron valer que una decisión tan grave no podía ser tomada más que en la «unanimidad moral», lo que no era, evidentemente, el caso; a lo que se opuso un excelente texto escrito en otro tiempo por un conocido galicano,[1] a propósito de la famosa declaración de 1862: «La unanimidad no es nunca necesaria para la decisión: es la mayoría la que la forma.» Al mismo tiempo, Monseñor Darboy dio la voz de alerta —en secreto— al gobierno francés, que era entonces, desde el 2 de enero de 1870, un ministerio liberal, presidido por Emilio Ollivier, ministro de Justicia y Cultos, con el conde Daru —uno de los amigos del *Correspondant*— en la cartera de Asuntos Extranjeros. Tras dos meses de vacilaciones, el gobierno francés se decidió a hacer saber a Roma que el voto de la Infalibilidad, al cambiar la condición de los obispos, podía poner en tela de juicio el Concordato; Daru envió incluso un *Memorándum* sobre la cuestión a las seis principales capitales europeas. Y muchos de los gobiernos consultados, el de Prusia sobre todo, parecieron dispuestos a apoyar la iniciativa francesa. Pero Pío IX siguió imperturbable: «Tengo a la Santísima Virgen conmigo —dijo— y continuaré adelante.» El retiro de Daru, provocado por otros motivos, especialmente por la política de Ollivier con respecto a Prusia, trajo consigo un cambio de actitud del ministerio francés y, por consiguiente, de los otros; los antiinfalibilistas perdieron su última oportunidad. Y cuando el P. Gratry suplicó a Napoleón III que interviniera, el Emperador le contestó que simpatizaba con sus ideas, pero que nada podía hacer.

1. Mons. de La Luzerne.

La única consecuencia de toda aquella agitación fue la de llevar a los partidarios de la Infalibilidad a actuar con mayor rapidez. En vez de seguir discutiendo altas cuestiones de teología especulativa —se trataba entonces de los errores contra la Santísima Trinidad— cien Padres pidieron al Papa, el 23 de abril, que propusiera inmediatamente el estudio del esquema *De Summo Pontifice*. Cuatro días después, se decidió así. La cuestión de los derechos del Papa sería «anticipada» y tratada en una pequeña Constitución aparte, dividida en cuatro capítulos: sobre la institución divina del Papado, sobre su transmisión desde Pedro a los Pontífices romanos, sobre la naturaleza del Primado Pontificio y sobre la de la Infalibilidad. Los debates acerca de esos cuatro temas comenzaron el 1.° de mayo. Fueron largos y apasionados. «Numerosos oradores —escribía el Obispo de Nancy —me hacen el efecto de hablar con los puños cerrados y el dedo en el gatillo de un revólver.» No se necesitaron menos de 14 «congregaciones generales» para satisfacer a 64 oradores, y aún se hubiera visto desfilar a otros cuarenta si, cansada de oír siempre enhebrar los mismos argumentos, la Asamblea no hubiera puesto término, un buen día, a aquella marea de teológica elocuencia. Por lo demás, la minoría pudo expresarse libremente; Monseñor Hefele invocó la condena hecha, por el VI Concilio Ecuménico, del Papa Honorio, culpable o sospechoso de herejía monotelista; Monseñor Strossmayer, siempre vivaz, contó cómo el gran Obispo Cipriano había desobedecido al Papa San Esteban, lo que no impidió que fuera canonizado. Monseñor Darboy, en latín ciceroniano, aseguró que una verdad presentada por un doctor de reciente infalibilidad tendría mucha menos autoridad que un dogma afirmado por la Iglesia entera. También los partidarios de la Infalibilidad tuvieron sus oradores escogidos: Monseñor Manning sobre todo, que con claridad y vigor deshizo, uno tras otro, los argumentos de los inoportunistas; y Monseñor Dechamps, que precisó con bondad el sentido y los límites de la Infalibilidad personal.

El fondo del problema estaba en saber hasta dónde llegaba el privilegio de la infali-

bilidad. Decir que el Papa es infalible cuando define «lo que en materia de *fe y costumbres* debe ser admitido por la Iglesia», era reconocer que no sólo se trataba de verdades de fe divina, sino también de doctrinas teológicas o de hechos dogmáticos, por ejemplo, la condenación de un libro o la canonización de un santo. Además, ¿en qué medida era necesario el asentimiento de la Iglesia para que fuera válida una proclamación hecha en nombre de la Infalibilidad? La oposición acerca de esos dos puntos era radical y las discusiones hubieran podido eternizarse. En vano había sugerido el americano Monseñor Spalding que se atuvieran a fórmulas indirectas sobre las que todo el mundo pudiera estar de acuerdo. Por ejemplo, condenar a quienes pretendieran sostener el derecho de apelar del Papa ante el Concilio. En vano Monseñor Rauscher propuso adoptar una fórmula de San Antonio de Florencia, del siglo XV, según la cual el Papa hubiera sido declarado infalible una vez que contara con el asenso de la Iglesia universal. En vano el Cardenal dominico Guidi sugirió hablar, no de la «Infalibilidad del Pontífice romano», sino de la «infalibilidad de sus decisiones doctrinales», lo que equivalía a decir que la asistencia divina no afectaba a la persona del Pontífice, sino solamente a algunos de sus actos, sobreentendiendo que el carisma de la infalibilidad no entraba en juego más que en tanto el Papa enseñara la doctrina tradicional de la Iglesia; sugestión que le valdría una terrible escena con Pío IX, durante la cual exclamó el Pontífice: «¡La Tradición soy yo!»

Por último, se llegó a establecer un texto de Constitución titulado: *De romani Pontificis infallibili magisterio*, para señalar bien claro que se trataba de una asistencia espiritual concedida no a la persona privada del Papa, sino a su personalidad oficial. Introdujéronse precisiones, como la que subrayó que el Pontífice no es infalible más que cuando «habla *ex cathedra*». Y finalmente, la Congregación general del 13 de julio votó la nueva Constitución: había 601 votantes y hubo 451 *placet*, 38 *non placet* y 62 *placet juxta modum*, es decir, con reservas: estos últimos votos eran sobre todo los de infalibilistas resueltos que hallaban las fórmulas demasiado oscuras aún y obtuvieron, tres días después, que se insertara una cláusula en la que fuera dicho formalmente que el *consensus* de la Iglesia no era indispensable para que una enseñanza pontificia fuese infalible.

Quedaba por votar el conjunto de la nueva Constitución en una «Sesión pública», lo que se haría el 18 de julio. ¿Qué iba a hacer la oposición? En la tarde del 16 y la mañana del 17 intentaron aún influir en el mismo Papa, suplicándole que introdujera en la Constitución una breve frase que les permitiera votarla; por ejemplo, decir que la Infalibilidad se ejerce *«innixus testimonio Ecclesiae»*, es decir, de acuerdo con el testimonio de la Iglesia. Pero Pío IX estaba más decidido que nunca a llegar hasta el fondo. La aspereza de las discusiones, la solidez de la resistencia a sus puntos de vista y, más recientemente aún, la violencia de dos panfletos aparecidos en París, acabaron de consolidarle en su resolución. Respondió que no tocaba a él la iniciativa de cambiar el texto votado por el Concilio... ¿Qué hacer entonces? ¿Quedarse y votar *non placet*? Monseñor Haynald era de ese parecer, lo mismo que Monseñor Riccio, Obispo de Cayazzo, cerca de Nápoles; el americano Monseñor Fitzgerald, Obispo de Little Rock. El Cardenal Matthieu, Monseñor Darboy, Monseñor Dupanloup y Monseñor Strossmayer, propusieron a sus amigos abandonar el Concilio: sesenta y uno se resolvieron a ello; cincuenta y cinco dirigieron al Papa una carta colectiva, y otros seis le escribieron personalmente; todos le aseguraban su profundo respeto y devoción; si partían de Roma era para «no sentir el dolor de decir *non placet* públicamente, en presencia de su Padre, en una cuestión que le tocaba personalmente».

El 18 de julio tuvo lugar, muy solemne, la cuarta sesión pública. Sobre Roma pesaba un terrible calor. También en el terreno político el tiempo era de tempestad; la guerra franco-prusiana estaba exactamente en la víspera de su declaración (19 de julio) y se esperaba una salida de las tropas francesas, a lo que seguiría la Revolución en Roma. Pero, sobrenaturalmente, tranquilo, Pío IX presidió la ceremonia de

manera majestuosa. Llegaba a la coronación de su política, al término de sus esfuerzos. 535 Padres estaban presentes: 533 *placet* se fueron sucediendo, pronunciados en voz alta, mientras se llamaba a cada uno por su nombre; sólo hubo dos votos hostiles, los del Obispo napolitano y el americano. En el instante en que el escrutinio comenzaba, estalló la tormenta que desde hacía cuarenta y ocho horas maduraba sobre la ciudad: y fue de violencia tal y tan terrible, que ningún romano recordaba haber visto cosa semejante. Hubiérase dicho que la cúpula de Miguel Angel temblaba y que los enormes pilares iban a vacilar bajo el salvaje asalto del huracán. Los truenos cubrían casi del todo la voz de los votantes. Al día siguiente, Pasquino dijo que el mismo cielo había protestado contra la nueva idolatría; pero los «infalibilistas» replicaron que también en el Sinaí Moisés había recibido la revelación de Dios en medio del estruendo de los truenos.

Por la debilidad de las reacciones podemos darnos cuenta de cómo a pesar de la resistencia de una minoría el nuevo dogma gozaba de un apoyo casi universal de la opinión católica. En el mismo instante en que fue proclamado el resultado de la votación, los dos oponentes, Monseñor Riccio y Monseñor Fitzgerald, se declararon de acuerdo con él. Las aclamaciones que, en San Pedro, acogieron la proclamación del escrutinio —tan enormes y vehementes que el mismo Pío IX tuvo gran dificultad en hacerse oír y el canto del *Tedéum* fue ahogado por los vivas y las expresiones de júbilo—, hallaron eco en toda la Iglesia. Uno tras otro se sometieron los obispos de la oposición; apenas de vuelta en París, Monseñor Darboy reunió a sus sacerdotes para anunciarles su propósito de obedecer; Monseñor Maret retiró de la venta sus libros contra la Infalibilidad; Monseñor Dupanloup escribió una carta pastoral perfecta; desde su lecho de dolor, en el que iba a morir, el P. Gratry envió al Arzobispo de París un billete en el que le decía «que aceptaba, como todos sus hermanos en el sacerdocio, los decretos del Concilio y se desdecía de cuanto hubiera escrito en contra»; Monseñor Strossmayer, Monseñor Ketteler, los Cardenales Rauscher y Von Schwartzenberg, tras haber pensado primero en permanecer en el silencio de la expectativa, adoptaron la misma actitud: todo hacia un singular honor a la Iglesia y al jefe que la inspiraba.

Las rupturas provocadas por la proclamación del nuevo dogma fueron de importancia menor. En Francia no hubo más que dos apostasías: la de un vicario poco conocido de la Magdalena de París y la —más sonora— del P. Jacinto Loison, carmelita, ex conferenciante de la cátedra de Notre-Dame, a quien sus audacias teológicas habían valido buen número de denuncias a Roma y para quien la decisión del Concilio Vaticano fue solamente ocasión de abandonar un hábito al que ya no se sentía unido.[1] Más grave, aunque también bastante limitado, fue el cisma de los *Viejos católicos* en los países germánicos. Fue desencadenado por Döllinger, que declaró que se había hecho una «nueva Iglesia» y que él no reconocía más que a la antigua; ante su formal negativa a someterse a los nuevos decretos, fue excomulgado. Siguiéronle algunos profesores de la Universidad e incluso le superaron porque, mientras él aconsejaba a los oponentes que permanecieran en la Iglesia, como antes los jansenistas, sus discípulos resolvieron crear una nueva iglesia que, en 1873, tuvo su primer Obispo, Reinkens, que fue a pedir su consagración a un obispo jansenista holandés y que muy pronto adoptó reformas netamente protestantes: supresión del celibato eclesiástico, de la confesión auricular, del culto de los santos y de las indulgencias, ce-

1. Tras haberse unido a los *Viejos católicos*, en 1871, se casó en 1872 con una americana, aunque seguía diciendo la misa. Más tarde fue elegido en Ginebra capellán de los «católicos liberales», pequeño grupo cismático de poca importancia: hubo de abandonar su curato al año siguiente. Después pronunció conferencias en Londres, fue «rector», en París, de la «iglesia galicana», en relación con la Iglesia jansenista de Utrecht, que le rechazó. Tras haber pensado en volver a la Iglesia como sacerdote maronita (como casado), terminó su vida «como cura galicano» de Neuilly y virulento conferenciante contra la Iglesia católica.

lebración de oficios en lengua vulgar y elección de pastores. Esta iglesia de los *Viejos católicos* tuvo su rama suiza, que tomó el nombre de «Iglesia cristiana católica», con Herzog por Obispo, su rama austríaca y su rama americana: en total, al máximo, unas cien mil almas:[1] pequeño resultado para tan gran operación.

Y en verdad, una vez descendida la fiebre de los debates del Vaticano, el texto de la Constitución *De Ecclesia Christi*, que incluía la definición de la Infalibilidad, tal y como fue publicada por la Bula *Pastor Aeternus*, cuando pudo ser leído con frialdad, pareció mucho menos categórico de lo que se había creído. El párrafo esencial declaraba que en adelante era de fe creer que «el Pontífice romano, cuando habla *ex cathedra*, es decir, cuando cumpliendo con su cargo de Pastor y Doctor de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define que una doctrina sobre la fe o sobre las costumbres debe ser tenida como propia de la Iglesia Universal, goza, por la asistencia divina que le ha sido prometida en la persona del Bienaventurado Pedro, de aquella Infalibilidad de que el divino Redentor quiso que su Iglesia estuviera dotada al definir la doctrina referente a la fe y costumbres: y en consecuencia, tales definiciones del romano Pontífice son irreformables en sí mismas y no en virtud del consentimiento de la Iglesia». Sin llegar a afirmar, con Monseñor Dinkel, Obispo de Augsburgo, que «el decreto reducía la Infalibilidad a límites tan estrechos que debía ser considerado como una victoria de la minoría», era cierto que el *quoad nos* nuevo dogma no había hecho del Papa ese potentado, ese teócrata absoluto cuyo espantajo habían alzado sus adversarios, y en el que habían soñado ciertos «ultras» católicos. La Infalibilidad no permitía al Pontífice imponer como reveladas cualesquiera doctrinas, teorías o decisiones. Por otra parte —el mismo Monseñor Maret hizo esta observación— desde el momento en que la infalibilidad había sido proclamada por una asamblea de la Iglesia, por los obispos reunidos, era preciso concluir que el Papa no podía haber «inventado» un dogma arbitrariamente y que si proclama alguno y lo hace obligatorio, es porque lo saca del depósito de la Revelación y de la Tradición de la Iglesia. Un folleto oficioso de Monseñor Fessler, secretario del Concilio, *Verdadera y falsa Infalibilidad de los Papas*, proporcionó las interpretaciones más apaciguadoras del *quoad nos* nuevo dogma, llegando a subrayar que incluso en un decreto pontificio dogmático no todo es artículo de fe: por lo tanto, las consideraciones y preámbulos que preceden a la definición, no debían ser considerados como tales.

Por muy prudentemente determinada que pudiera ser, la infalibilidad personal constituía para el Soberano Pontífice un atributo de capital importancia. La Iglesia entera reconocía en él al depositario del mensaje, el privilegiado guardián de la Palabra, el hombre en quien descansa el Espíritu Santo. Su papel ya no se presentaba como el de quien debe solamente condenar los errores del mundo, sino también fijar y esclarecer el camino que debe seguirse. Aplicábase así, en el terreno más alto, la fórmula de Bossuet: «Todo está sometido a las llaves de Pedro; todo, reyes y pueblos, pastores y greyes.» Abríase la era de las grandes Encíclicas iluminadoras que renovarían el pensamiento católico y que nadie discutiría. El Vicario de Cristo podía, incluso, lo que sus predecesores no se atrevían a hacer desde hacía tres siglos: convocar concilios cuando lo juzgara útil —lo que hará su sexto sucesor, Juan XXIII— sin temor a ver a las potencias seculares intervenir en los asuntos de la Iglesia, a los Obispos encerrarse en sus prerrogativas y al Concilio mismo levantarse contra él. En el terreno espiritual, el Papado ganaba al ciento por uno lo que iba perdiendo al mismo tiempo en el plano temporal.

Al mismo tiempo: porque, en aquel mismo verano en que se llevaba a cabo aquel gran acto de la Historia de la Iglesia, prodújose el espe-

1. En nuestros días no quedan más que algunos pequeños grupos, especialmente en los Estados Unidos, generalmente confundidos con la antigua iglesia jansenista, descendiente de la de Utrecht.

rado acontecimiento: el poder temporal se hundía. Después de la solemne sesión del 18 de julio, Pío IX despidió a los Padres hasta el 11 de noviembre; pero aquel permiso sería definitivo. Juzgando imposible reanudar los trabajos en aquel Vaticano, en el que le encerraban para siempre la caída de Roma en manos de los italianos y su propia resolución de valerosa resistencia, el 20 de octubre, Pío IX declaró el Concilio «prorrogado *sine die*»: situación que todavía dura...[1]

De la Porta Pía a la Porta de bronce

Evidentemente, el Concilio solamente había podido tener en paz sus sesiones gracias a la presencia de las tropas francesas en Roma. Pero, desde que, a finales de la primavera de 1870, creció la tensión entre Francia y Prusia, hasta el punto que la guerra pareció inevitable, fue cosa evidente que la cuestión romana sería planteada de nuevo. Y de la misma manera que había pesado sobre toda la política interior del Imperio, ahora, en aquel instante decisivo, influía gravosamente en su política exterior. Contra el peligro germánico era concebible una alianza de Austria e Italia con Francia; fue sugerida, y el Rey Víctor Manuel, por gratitud, se mostró favorable. Pero los liberales y radicales de su gobierno exigieron que ante todo Francia abandonara Roma, y el canciller austríaco, Von Beust, un protestante, subordinó su alianza a la misma condición. Napoleón III y Emilio Ollivier se negaron a ello, juzgando deshonroso para Francia pagar aquellos apoyos con una falta a su palabra. Todavía el 3 de agosto, a un enviado especial de Víctor Manuel llegado a su cuartel general de Metz para intentar con él un nuevo acuerdo, Napoleón III respondió: «No cederemos con respecto a Roma.»

Pero, de hecho, ya había cedido. El 31 de julio, había llegado un despacho al embajador de Francia en Roma, ordenándole que desalojara de la ciudad el cuerpo expedicionario; el despacho precisaba: «No se debe a necesidad estratégica el que abandonemos el Estado romano, pero la necesidad política es evidente; debemos conciliarnos la buena gracia del gobierno italiano.» Proseguía el equívoco de la política italiana de Napoleón III. El ejército francés salió de Roma el 4 de agosto, seguido muy pronto por los voluntarios franceses, los zuavos pontificios del coronel Charette, que en la llanura de Loigny se cubrieron de gloria el 2 de diciembre. La Emperatriz Eugenia, regente, envió una nave, el *Orénoque*, a Cività-Vecchia, para permitir al Papa la huida si lo juzgaba útil. Roma ya no contaba con otra defensa que el mínimo ejército pontificio del general Kanzler: unos doce mil hombres...

El gobierno italiano de Florencia, desde la declaración de guerra, había tomado medidas para salir al paso de cualquier eventualidad: había movilizado fuerzas para vigilar de cerca a Garibaldi e impedir que saliera de su isla de Caprera; también había encerrado a Mazzini en la fortaleza de Gaeta. Los acontecimientos militares le decidieron a actuar. Al anuncio de las primeras derrotas francesas, envióse una nota a los principales gobiernos, para advertir que la cuestión romana debería recibir pronta

1. Suspendido solamente después de 7 meses de ininterrumpido trabajo, el Concilio Vaticano fue considerado por algunos, sobre todo por los que consideraban inútil la definición de la Infalibilidad, como una empresa abortada. Después, la historia ha podido juzgarlo de otro modo: los grandes trabajos llevados a cabo en las comisiones, sobre todo acerca de las cuestiones de Derecho canónico, de disciplina eclesiástica, de misiones y de iglesias orientales, tendrían una considerable influencia en el desarrollo del pensamiento católico. Ha podido hallarse rasgos de esos estudios en las grandes Encíclicas de León XIII.

La Constitución *Dei Filius* fijó con precisión las relaciones de la razón y la fe, preparando la renovación de los estudios teológicos y escriturísticos; a ella sobre todo se debe la definición de la existencia y la demostración de la importancia de las señales de la Revelación, lo que ha contribuido en gran manera a la identificación del Jesús de la Historia y el Cristo de la fe que ha sido desde entonces la mejor respuesta de la crítica católica a la crítica «libre». No puede olvidarse este aspecto de sus realizaciones cuando se piensa en Pío IX y en su grandeza.

solución. Las potencias no reaccionaron; Austria ofreció sus buenos servicios para unas negociaciones entre Italia y la Santa Sede. Pío IX, sin ilusiones, se sabía y veía abandonado. El hundimiento francés en Sedán, el 2 de septiembre, la caída del Imperio y proclamación de la República dos días más tarde, determinaron lo inevitable: la Convención de septiembre yacía muerta; el Gobierno francés de la defensa nacional, a brazo partido con un peligro mortal, ¡no se preocupaba de Roma! Jules Favre declaró al enviado italiano Nigra que prefería ver en Roma a las tropas de Víctor Manuel que a los «peligrosos agitadores» de Garibaldi y Mazzini;[1] tal era también el parecer del Gobierno de Viena; en cuanto al de Munich, empujado por Döllinger, excitó al gabinete de Florencia a actuar contra el Papa «infalible». Italia tenía las manos libres para arreglar, por sí sola, la cuestión de su capital.

Mientras cincuenta mil hombres, mandados por el general Cadorna, franqueaban la frontera pontificia, Víctor Manuel intentó un acuerdo para obtener la aquiescencia del Papa: católico sincero, esposo y padre de creyentes, no veía con alivio una ruptura con el Vicario de Cristo. Envió a Roma un mensajero especial, el conde Ponza di San Martino, también buen católico y hermano de un jesuita, para entregar a Pío IX y al Cardenal Antonelli cartas personales en las que, argumentando sobre la peligrosa situación, la agitación que comenzaba en Roma y su deseo de garantizar por encima de todo la seguridad del Pontífice, le pedía su aquiescencia para la ocupación de su territorio. Oficiosamente, San Martino estaba encargado para proponer una solución a la cuestión romana: a cambio de su renuncia al poder temporal, al Papa se le reconocerían todas las prerrogativas de la Soberanía, la posesión de la Ciudad leonina, de Letrán y Castelgandolfo y tal vez una zona de territorio hasta el mar, además de una indemnización anual. Mas Pío IX estaba muy lejos de admitir la hipótesis de una negociación. Recibió al emisario real, leyó la carta, estalló en violentos reproches contra las «víboras, los sepulcros blanqueados de Florencia» y respondió a Víctor Manuel, en tono patético, un *non possumus* inapelable.

La suerte estaba echada. En Roma se vivía en estado de asedio; los soldados tomaban posiciones para librar el combate; el anciano Papa multiplicaba las rogativas públicas, los oficios solemnes, los triduos, y subía de rodillas, a pesar de su edad, las gradas de la *Scala Sancta*. No quedaba más esperanza que la puesta en lo sobrenatural. En la mañana del 20 de septiembre, los «piamonteses», como se les llamaba en Roma, comenzaron el ataque, por todas partes a la vez. Cuando oyó el cañón, Pío IX dio la orden de limitarse a una resistencia simbólica y ceder antes de cualquier efusión de sangre; pero el general Kanzler, a quien el general Cadorna había ofrecido la capitulación, juzgó que era cuestión de honor de sus tropas el combatir. Hubo entonces unas cuatro horas de lucha, en las que cayeron seis soldados pontificios y treinta y dos de los asaltantes. Entretanto, Pío IX había reunido en el Vaticano a todo el Cuerpo Diplomático para protestar contra el «sacrílego atentado». Después, comprobando que, a pesar de sus órdenes,[1] el cañoneo se extendía al Janículo, hizo poner una bandera blanca en la cruz de la Basílica de San Pedro. Al mismo tiempo, a poca distancia de la Porta Pía, un cañonazo abría una brecha en la vieja muralla aureliana que rodea a Roma, y los *bersaglieri* de Cadorna entraban en la ciudad. Firmóse una Convención que dejaba al Papa la ciudad leonina y los tres cuerpos de su guardia personal; pero los elementos mazzinianos habían venido a manifestarse hasta en la basílica y Kanzler pidió a Cadorna que enviara tropas para seguridad del Pontífice: lo que se hizo así.

La cuestión romana, «ese gran problema que atormenta dolorosamente a la sociedad»,

1. Es decir, que los vituperios de ciertos católicos franceses contra Italia, infiel a la palabra dada en la Convención de septiembre, son singularmente injustos.

1. Para evitar que se creyera que sus soldados le habían desobedecido, redactó una segunda carta, con fecha anterior, ordenando combatir.

como decía Cadorna, había sido resuelta por la fuerza. El 2 de octubre tuvo lugar en Roma un plebiscito, lo mismo que en todas las provincias del antiguo Estado Pontificio. Por mayoría aplastante, los romanos votaron la unión a la nueva Italia.[1] En vano envió el Cardenal Antonelli a todos los gobiernos un largo memorial de protesta, en el que recordaba los derechos de la Santa Sede, las promesas hechas por los diversos gobiernos, y reafirmaba los principios del poder temporal: no hubo más que una respuesta, noblemente escrita, del Presidente del Ecuador, García Moreno, que, cuatro años más tarde, caería bajo las balas de un conjurado francsmasón. Francia, que por entonces vivía «el año terrible», ofreció al Papa la isla de Córcega como refugio.

Sin embargo, el Gobierno italiano seguía deseoso de hallar una solución. Y especialmente Víctor Manuel, a quien los acontecimientos enfrentaban con un doloroso debate de conciencia. Durante dos meses vaciló en ir a Roma y no se resolvió a ello más que con motivo de las terribles inundaciones que allí se produjeron en diciembre: entonces acudió personalmente en ayuda: aun así, no hizo su entrada solemne en su nueva capital hasta julio de 1871. A pesar de la resistencia de los partidos de izquierda, su Gobierno hizo preparar y votar, el 13 de mayo de 1871, una *Ley de Garantías* que debía normalizar la situación del Soberano Pontífice. El Estado italiano reconocía la inviolabilidad de la persona del Papa, su calidad de Soberano, la posesión del Palacio del Vaticano, de Letrán, de la Cancillería y de la Villa de Castelgandolfo; garantizaba la plena libertad de los conclaves y concilios, renunciaba a todo control en los asuntos eclesiásticos y aseguraba a la Corte pontificia una dotación anual de 3 225 000 liras. Pero la ley nada decía de la soberanía del Papa sobre la Ciudad leonina, de la que había hablado la Convención de la capitulación.

1. En la misma Roma hubo 40 785 «sí» contra 46 «no»; en provincias, 133 681 «sí» contra 1507 «no».

¿Qué haría Pío IX? Hay que reconocer que la Historia no ha admitido la tradicional imagen del gran Papa envuelto en su dignidad y oponiendo inmediatamente a las ofertas de su adversario una negativa menospreciativa. Es verdad que hubo un instante de vacilación. Cuando Cadorna, al día siguiente de la ocupación, fue a llevarle 50 000 escudos para atender a las necesidades urgentes, el Papa no los rechazó. Un diplomático francés, el conde de Harcourt, cuenta que le oyó declarar que él sólo pedía «un pequeño rincón de tierra donde pudiera ser el Soberano», a fin de «poder ejercer en su plenitud sus derechos espirituales». Es verdad que siguió su correspondencia con Víctor Manuel y que, sin la oposición de Antonelli, hubiera incluso aceptado recibir un mensajero del Rey. Esa vacilación hace a Pío IX más humano y conmovedor: en el instante de tomar tan grave decisión, ¿no es comprensible que se preguntara dónde estaba su deber?

Sin duda se vio determinado por las medidas anticlericales, verdaderamente sectarias, que el Gobierno italiano se vio obligado a tomar para no ser desbordado por las izquierdas, y por la campaña de prensa que los liberales desencadenaron inmediatamente contra la *Ley de Garantías*, anunciando que en la primera ocasión la anularían. Quizá fue también impulsado a la intransigencia por las casi diarias manifestaciones de los peregrinos que acudían a Roma para festejarle en ocasión de sus veinticinco años de Pontificado y que aclamaban al «Papa-Rey». Entonces Pío IX se endureció y cortó por lo sano. La Encíclica *Ubi nos* replicó a la *Ley de Garantías* del Gobierno «subalpino». El Vicario de Cristo, ultrajado, se decidía a no admitir nada, ni promesas ni subsidios. Fue lanzada la excomunión mayor contra los expoliadores de la Sede Apostólica.[1] Aquello era la ruptura entre la Iglesia y el nuevo Estado: se desaconsejaba incluso a los católicos que votaran en las

1. Al conocer esta medida, Víctor Manuel habló de abdicar. De hecho, la excomunión no le fue nunca aplicada personalmente, ya que el documento pontificio se abstenía de nombrar a nadie.

elecciones y, «a fortiori», que admitieran el ser elegidos y participar en la política del Gobierno de Italia.

Encerrado en su Palacio del Vaticano, que había sido escogido con preferencia al Quirinal porque estaba más apartado de la ciudad impía, procurando no pasar nunca de la puerta de bronce que cerraba su entrada, negándose a salir en verano a Castelgandolfo, cuya propiedad se le había dejado, y aprovechando todas las ocasiones para protestar contra la injusticia de que era víctima, Pío IX se había convertido en el «prisionero del Vaticano», cuya alta imagen consideraba todo el Universo católico con intensa emoción. Esta prueba ponía en su figura un rasgo supremo, la hacía aún más noble, al quedar señalada por el sufrimiento. Sus tres sucesores conservarían la misma actitud rígida y magnífica, durante cincuenta y nueve años.[1]

Grandeza de Pío IX

El Pontífice que acababa de llegar a sus setenta y nueve años, viviría aún otros siete. Siete extraordinarios años, semejantes a uno de esos hermosos crepúsculos en que lentamente se agolpan las sombras, interrumpidas inesperadamente por la vibrante gloria de un haz de rayos de oro. Hasta el último instante, el viejo Papa debía conservar toda su fuerza de ánimo y su capacidad de lucha. Sin descanso, en nada menos que 556 discursos, denunciaba a «los Atila y los Acab modernos, con la misma elocuencia e idéntico vigor, con una fecundidad insuperable y un celo siempre nuevo. El triunfo de la Iglesia, la confusión de sus enemigos, era esperada por el Pontífice en cada país, en cada acontecimiento, en cada complicación europea».[2] Declaraba a sus íntimos: «La Santa Sede ha presenciado otras tempestades»; y si él no volvía a entrar en Roma, uno de sus sucesores lo haría en pleno triunfo. Los que le rodeaban mantenían en él la esperanza de un milagro: y otro tanto hacía la apoteosis en que le exaltaban sus hijos del mundo entero.

Porque el ímpetu de amor que, en 1871, había llevado a tantos católicos hacia el desgraciado Padre, no cesaba de manifestarse. Casi cada día llegaban al Vaticano mensajes de fidelidad votados en congresos, en asambleas de clérigos o de laicos. Millares de peregrinos acudían cada año a Roma, y cada vez en mayor número. Para celebrar el VIII centenario de Gregorio VII en 1873; el VII centenario de la victoria de Legnano, en 1876; las bodas de oro episcopales del Papa reinante, en 1877, y esas ceremonias grandiosas, ocasión de verdaderos triunfos, decían bastante qué prestigio sin precedentes había alcanzado el Papado.[1]

Pero esa glorificación del Vicario de Cristo no estaba exenta de melancolía. El dolor desgarrador del pasado, la espera de un milagro encerraban a Pío IX y cuantos le rodeaban en una actitud de recriminación y de nostalgia especiales. Después del drama, hubieran sido indispensables una reorganización de la Curia y una renovación de los equipos que tenían la responsabilidad de la política pontificia, para dejar a la Santa Sede en disposición de afrontar con mayor firmeza aún sus nuevos destinos. De hecho, nada ni nadie cambió. El Cardenal Manning, tan romano de corazón, escribía en 1876, regresando del Vaticano: «¡Qué impresión de letargo! Han pasado seis años desde 1870 y la organización de la Curia ha fracasa-

1. Hasta el 11 de febrero de 1929, en que fue firmado el tratado de «Conciliación» entre Pío XI y Mussolini.
2. E. Lecanuet.

1. Hubo también numerosas canonizaciones y beatificaciones que llevaron a Roma a muchedumbres de fieles: en 1872, la canonización de Benito Labre y la beatificación de Juan Bautista de la Salle favorecieron la afluencia de franceses (el Cura de Ars fue proclamado Venerable en 1872). Hay que citar también, entre las grandes manifestaciones de aquel período, la proclamación de San Francisco de Sales y de San Alfonso Ligorio como Doctores de la Iglesia; además, el primero fue proclamado patrono de los periodistas.

do año tras año. Parece que en Roma hay una absoluta carencia de hombres jóvenes y de porvenir.»

¿No se daba cuenta de la situación el mismo Pío IX? El Cardenal Ferrata, en sus *Memorias*, ha referido cierta reflexión que el anciano Papa hizo a uno de sus visitantes: «Mi sucesor deberá inspirarse en mi adhesión a la Iglesia y mi deseo de hacer el bien; en cuanto a lo demás, todo ha cambiado en torno a mí; mi sistema y mi política han cumplido su tiempo, pero me siento ya demasiado viejo para cambiar de orientación: eso será tarea de mi sucesor.» Asistía al final de una época; lo sabía, y su alma estaba angustiada.

No eran solamente los Döllinger, los Passaglia, los Loyson, ni siquiera Montalembert, quienes tomaban posiciones contra los principios en que estableciera toda su obra, sino hombres que habían sido fieles entre los fieles. ¿No proponía en pleno Colegio de la Sapiencia un maestro estimado, el canónigo Audisio, la reconciliación de la Iglesia con la sociedad laica? ¡Más sorprendente aún era que el P. Curci, fundador y director de la *Civiltà cattolica*, uno de los jefes del partido intransigente, lanzara una carga de fondo contra el *Vaticano real*, reclamara reformas y hablara también de acuerdo con el mundo moderno.[1] Había allí motivos suficientes para conmover profundamente e inquietar al anciano Pontífice.

¿Y no era igualmente propicia a angustiarle el corazón la situación en que veía a la Iglesia? Por todas partes parecía redoblarse el asalto de las fuerzas enemigas contra ella. En la misma Italia, conducían la política los elementos más anticlericales; en Roma, 32 conventos fueron expropiados en dieciocho meses; en las universidades, suprimíanse las facultades de teología; los francmasones ocupaban los puestos de mando. De Francia le llegaban las atroces nuevas de la Comuna, la de la ejecución del Arzobispo de París, Monseñor Darboy, y de otros religiosos y sacerdotes; y podíase temer que un día muy cercano, el régimen pensara, según una célebre frase: «¡El clericalismo: he ahí mi enemigo!» En Alemania, Bismarck comenzaba la *Kulturkampf*, expulsaba del Imperio a las órdenes religiosas, castigaba a los sacerdotes que se le resistían con penas que llegaban hasta la pérdida de la nacionalidad; algunos obispos y hasta un cardenal fueron encarcelados. ¿De qué país no llegaban tristes noticias? «La guerra universal contra Roma», que el canciller de Alemania soñaba con establecer en Europa entera, ganaba terreno en Suiza, donde el Presidente del Consejo de Estado pretendía ver a la Iglesia católica «marcharse con el bastón y las alforjas» y donde la *Ley de reorganización* sometía al clero a las autoridades laicas, incluso hugonotes, y donde Monseñor Mermillod, el valeroso Obispo de Ginebra, era expulsado. También en Austria se votaban leyes destinadas en principio a reemplazar al Concordato, pero tan desfavorables a la Iglesia que Pío IX hubo de protestar contra ellas. El Gobierno de Francisco José se acercaba ostensiblemente al de Víctor Manuel, el expoliador. En Bohemia se permitía que los liberales quemaran al Papa en efigie. En España, la Revolución se orientaba claramente en sentido antirreligioso. En Bélgica, comenzaba la lucha entre católicos y liberales: éstos, tenían el poder y parecían resueltos a debilitar por todos los medios a la Iglesia; los católicos respondían con no menos violencia.[1] Y hasta en el lejano México, Juárez inició un verdadero terror contra la fe.[2]

Esta acumulación de aplastantes noticias hizo sumamente dolorosos los últimos años de Pío IX, a pesar de las aclamaciones y sorprendentes muestras de fidelidad. Su mayor consolación era (como lo confesaba a sus íntimos), que, como para su Divino Maestro, el término

1. Pío IX no tuvo el valor de castigar al P. Curci, por consideración a sus pasados servicios; el libro fue puesto en el Indice bajo León XIII y el jesuita se sometió.

1. Las manifestaciones estudiantiles concluyeron en escaramuzas: en Ostacher, en 1875, hubo 169 heridos y un muerto.

2. Estos acontecimientos, resumidos aquí, serán estudiados en el próximo volumen: pertenecen más al siguiente período que a éste que concluye con Pío IX.

de su vida estaba señalado por el dolor, *Crux de cruce* [1] —decía la divisa que, en la famosa profecía de Malaquías, correspondía a su Pontificado—. Como gran creyente, como excelso místico, llevaba su Cruz por el futuro de la Iglesia y la salvación del mundo. En torno a él, como sucede a los hombres que viven muchos años, la muerte no cesaba de abrir vacíos, dejándole solo. Uno tras otro, desaparecían sus colaboradores: el Cardenal Barnabo y Monseñor de Mérode, en 1874; en 1876, el Cardenal Antonelli, al que había utilizado sin amarle nunca demasiado, y al que apenas echó de menos. Con mayor sorpresa, veía morir, el 9 de enero de 1878, a los cincuenta y ocho años solamente, a su adversario Víctor Manuel, un adversario al que jamás cesara de manifestar secreta ternura y cuyo fin permitió que fuera el de un católico, con funerales religiosos.

El mismo sentía acercársele la hora. Las llagas varicosas de las piernas ya no le permitían caminar; ni siquiera podía celebrar la misa. Mas el espíritu permanecía aún admirablemente lúcido y en las audiencias, a las que hasta el fin se hizo llevar en litera, sorprendía a sus visitantes por el vigor de su elocuencia y la presteza de sus frases. Hablábase de las fiestas con que se celebraría, en junio, sus treinta y dos años de pontificado. Pero a comienzos de febrero le asaltó una neumonía, acompañada de oprimente catarro bronquial. El día 7 expiraba, en medio de las patéticas y grandiosas ceremonias que acompañan a la muerte de los Papas; pero, más aún, en medio del concierto de sollozos y gemidos sinceros que sonaron en toda la catolicidad. Uno de sus últimos grandes actos había sido, por tercera vez, poner en orden las normas que presidirían la elección de su sucesor: hasta tal punto quería que la Iglesia fuera independiente de los decepcionantes Estados laicos.

De hecho, los siete últimos años de la vida de Pío IX nada habían añadido a la obra de su gran Pontificado en lo esencial. El 20 de septiembre de 1870, cuando los cañones de Víctor Manuel abrieron la brecha en la Porta Pía, terminaba la misión para la que, sobrenaturalmente, parecía haber sido puesto por Dios en la silla del Apóstol. Ni era un azar el que, a algunas semanas de distancia, hubiera podido la Historia registrar los dos acontecimientos más grandes de la vida de la Iglesia en el siglo XIX: la desaparición del poder temporal y la proclamación de la Infalibilidad Pontificia. Acontecimientos no sólo concomitantes, sino complementarios: en su encuentro, querido y decidido por Pío IX, puédese ver la auténtica señal de su grandeza.

Su grandeza. En 1871, al tiempo de las fiestas de su jubileo episcopal, un grupo de romanos, conducidos por el marqués Cavalletti, fue a pedir al Papa permiso para organizar entre los católicos del mundo entero una suscripción para ofrecerle un trono de oro y un plebiscito que le hubiera concedido el título de *Grande*. Pío IX rechazó ambas propuestas. Pero, ¿no había de reconocerle la Historia ese título que su humildad rechazaba? Tras un tercio de siglo de reinado dejaba a la Iglesia infinitamente más poderosa, más llena de vigor, más respetada de lo que la había encontrado. El Papado, engrandecido por las pruebas, reforzado por las decisiones dogmáticas y las medidas administrativas tomadas por él, era más fuerte de lo que jamás lo había sido desde la Edad Media. Los católicos habían tomado la costumbre de recibir del Vicario de Cristo avisos y enseñanzas que les fijaban el camino que había que seguir, y cuyas razones y fines cada uno sabía. Aunque atacada desde numerosas partes, la Iglesia daba innumerables pruebas de admirable vitalidad, y hasta en lo profundo de su alma oía más que nunca el llamamiento de la santidad.

De Pío IX, de su obra, de sus sufrimientos, ha nacido la Iglesia de nuestros tiempos, tal y como la conocemos, admiramos y veneramos. Sin duda alguna, pueden hacérsele críticas, que la distancia de un siglo permite formular con más claridad. No supo comprender

1. Divisa que a veces fue interpretada así: es la Cruz de los Saboya (la Cruz blanca del escudo de aquella familia) la que proporcionó una Cruz de dolor al Pontífice.

que la cuestión del poder de los Papas no estaba toda ella en la discutida posesión de algunos principados italianos. Involucró en exceso, en una misma reprobación, a aquellos a quienes la necesidad de la política constreñía a atentar a sus bienes y a los que atacaban sus derechos espirituales y los dogmas de la fe. No supo, o no quiso, adaptar a la Iglesia a la evolución que transformaba radicalmente a la sociedad. Tampoco adivinó, obsesionado como estaba por la amenaza de la Revolución liberal y nacional, que una tercera revolución estaba en camino: la Revolución social, y que también ante ella la Iglesia tendría que tomar posiciones. Pero enumerar tales críticas conduce de nuevo a decir que aquel Santo Papa siguió siendo un hombre de su tiempo, comprometido en duras batallas y que estaba demasiado ocupado en combatir los errores del mundo moderno para tener el tiempo de oponerles, más que condenas, una doctrina sobre la que pudiera edificarse el porvenir.

Esta será la tarea de otro gran Papa, de ese valeroso y clarividente sucesor, al que Pío IX había llamado para cumplir empresas que él mismo no había podido comenzar. Pero, ¿hubieran podido ser posibles las realizaciones de León XIII si Pío IX no hubiera establecido la Iglesia y el Papado, a través de tantos combates, de tantos sufrimientos, de tantas lágrimas, en la insigne grandeza en que los dejaba al morir?

INDICE ONOMASTICO